إيف لاكوست



العلّامة
إبن خلدون

مكتبة ٣٧٤



هذا الكتاب

إن اكتشاف فكـر ابن خلدون لا يعني التغرب في «الاستشراق»، ولا يعنـي الهـروب شطر ماضٍ بعيـد، كما لا يعنـي التلذذ بجدل تاريخي.

إن دراسـة مؤلف ابن خلـدون لا تعني استدبـار عصرنا، وإنما هـي التعجيل بتحليل الأسباب العميقـة لأخطر قضايانا الراهنة. وبالفعـل فإن أثر ابن خلدون يوضح مرحلـة جد هامة من ماضي البلـدان التي وضعت اليوم في حالة مـن التخلف. إن ابن خلدون بقيامه في القرن الرابع عشر، بتحليل علمي للشروط الاقتصادية والاجتماعيـة، والسياسية لأفريقيا الشمالية القروسطية، قد قام بطرح بعض القضايا التاريخية الأساسية.

لقد وصف بنىً إجتماعية وسياسية، بالغة التعقيد، حدد تطورها البطئي مساراً تاريخياً طويلاً. إن هذه البنى، بخضوعها لتأثيرات خارجية، محددة بدورها، قد جعلت السيطرة الكولونيالية ممكنة فـي القرن التاسع عشـر: وهذه الكولونيالية قـد أفضت إلى حالة التخلف الراهنة.

إن مؤلـف ابـن خلـدون ليسجـل نشـوء التاريخ بوصفـه عاماً، ويفضـي بنا إلـى مرحلة أساسية من ماضي مـا يسمونه بـ«العالم الثالث».

«ايف لاكوست»

العلّامة ابن خلدون

الكتاب: العلّامة ابن خلدون

المؤلف: إيف لاكوست

المترجم: الدكتور ميشال سليمان

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ت: ٣٠١٤٦١(٠١) - فاكس: ٣٠٧٧٧٥(٠١)

ص.ب: ١١/٣١٨١ - الرمز البريدي: ٢١٣٠ ١١٠٧

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: ١٩٨٢ ـ دار ابن خلدون

الطبعة الثانية: كانون الثاني ٢٠١٧

ISBN: 978-614-432-648-0

ايف لاكوست

العلّامة ابن خلدون

ترجمة: الدكتور ميشال سليمان

دار الفارابي

اللهم أنزل على قبرها الضياء والنور

والفسحة والسرور

اللهم اقبلها في عبادك الصالحين

واجعلها من ورثة جنة النعيم

ذكرى لـ نورسين

المحتويات

توطئة

ابن خلدون؟..

يقدّم لنا المعجم بصدده الإيضاح التالي: «ابـن خلدون (عبدالرحمن) هو أشهر المؤرخين العرب (تونس١٣٣٢ القاهرة ١٤٠٦)».

غير أن اسم ابن خلدون[1]، يذكر في أفريقيا الشمالية، حتى بالنسبة إلى أناس جد متواضعين، بعظمة ماض بأسره. ولكن معظم الناس المثقفين خارج البلدان العربية، وأكثرية الذين هم على تماس بقضايا عصرنا الكبرى، يجهلون هذا الاسم الشهير، الذي ليس معروفاً إلا لدى المتخصصين بالماضي المغربي، أو بتطور علم التاريخ. إن المؤرخين والفلاسفة الدين قدِّر لهم أن يتعرّفوا إلى آثار ابن خلدون، لم يدخروا إعجابهم به.

فقد قال الدكتور فيليب حتي في كتابه، «مختصر تاريخ العرب» كان ابن خلدون أعظم فيلسوف ومؤرخ أطلعه الإسلام، وأحد أعظم الفلاسفة والمؤرخين في كل العصور».

(١) أهملنا هذا الهامش لأنه يتعلق بلفظ حرف، خ - للقراء الفرنسيين (المترجم).

وقال ج. مارسيه: «إن مقدمة ابن خلدون هي أحد أكثر المؤلفات ضرورة، وأكثرها أهمية من بين المؤلفات التي أنتجها العقل البشري».

وقال أ. توينبي في كتابه «**دراسة التاريخ**»: «إن ابن خلدون قد تصوَّر وصاغ فلسفة، هي بلا شك، أعظم نتاج أبدعه أي ذهن، في أي عصر وفي أي بلد».

إن هذه الأحكام ليست إلا مشروعة، فكتاب ابن خلدون الذي يسجل ظهور التاريخ بوصفه **علماً**، ربما كان العامل الأكثر أهمية لما ينبغي أن تسمى به، «**المعجزة العربية**». ولكن، بما أن فكر ابن خلدون ظهر في اللحظة التي بدأ فيها هذا الموئل الكبير، الذي كانته الثقافة العربية القروسطية، في الانخفاض، فلم يخط بمن يخلفه مباشرة، وضاع طوال عدة قرون. ومع ذلك، ففي ظني أنه لا يكفي تبيان مكانة ابن خلدون في عداد واضعي علم التاريخ، لكن لكون أثره معروفاً بشكل أوسع، ومندمجاً بفكر عصرنا. فنحن اليوم نعيش فعلاً، أحداثاً جساماً، جديدة تماماً في تاريخ العالم. إن معظم الشعوب عليها أن تواجه قضايا واسعة ومأسوية، لدى للإنسانية معرفة بها من قبل. ولهذه الأسباب، فإن إعادة بناء الماضي تشكل كما لم تكن قط، غاية بذاتها. فهي، في الواقع، مستوحاة من مصلحة راهنة، وترمي إلى غاية فعلية أيضاً.

وإن محتوى أثر قديم لا يمكن أن يندمج بالفكر الناشط (الذي

يفضي إلى مفهوم ما سياسي لعصرنا) إلا في الجو الذي يستطيع فيه أن يترك صدى فعلياً، ويسهِّل فهم القضايا التي هي قضايانا، في هذا النصف الثاني من القرن العشرين.

إن اكتشاف فكر ابن خلدون، لا يعني التغرّب في «استشراق» تابع للعصر الوسيط، ولا يعنى الهروب شطر الماضي البعيد لمنطقة دخيلة، ولا الرضى بمشادة تأريخية قد تبدو أكاديمية إلى حد ما. إن دراسة ابن خلدون، ليست التخلي عن عصرنا، ولكنها العمل على إنجاح تحليل الأسباب العميقة لأخطر قضايانا الراهنة. وبالفعل، فإن آثار ابن خلدون تضيء مرحلة جد هامة من ماضي البلدان التي تصنَّف حالياً في عداد البلدان ذات الوضع المتخلف. وإن ابن خلدون، بقيامه في القرن الرابع عشر، بتحليل علمي للشروط الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية لشمال أفريقيا، القروسطي، قد طرح بالفعل، كما سنرى، بعضاً من القضايا التاريخية التي هي أساسية. فلقد وصف بُنى اجتماعية وسياسية جد معقَّدة حدَّد تطورها البطيء سياقاً تاريخياً طويلاً. إن نتائجها الراهنة لهائلة. وبالفعل، فان هذه البُنى، الخاضعة لتأثيرات خارجية، هي أيضاً محددة، قد جعلت السيطرة الكولونيالية ممكنة في القرن التاسع عشر، وهذه أفضت بدورها إلى هذه الحالة الراهنة من التخلف.

وإذا ما أولينا آثار ابن خلدون، تحليلاً فطناً، فإن خطوطها الأكثر أصالة، والأكثر أهمية، لتبدو اليوم بمثابة إسهام جد هام في دراسة

أسباب عميقة للتخلف. ومع هذا يجدر التأكيد أن العلاقات بين أثر المؤرخ المغربي، وبين التخلف ليست بسيطة. ولن يكون من قبيل التبسيط وحسب، بل سيكون خاطئاً كلياً اعتبار أن ابن خلدون قد وصف في القرن الرابع عشر خصائص بلد متخلف موضوعياً. لقد درس ابن خلدون بُنى قروسطية خفَّفت (أو حالت دون) التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. وهذا البطء، باندماجه بتأثيرات القوى الأجنبية، قد مكن للكولونيالية التي حددت ظهور ظاهرة التخلف، عقب ذلك بعدة قرون.

إن أفريقيا الشمالية في القرن الرابع عشر، لا يمكن اعتبارها إطلاقاً بلداً متخلفاً. ذلك لأن طور التخلف ليس كما يظن البعض، حالة قديمة، شبه أبدية، بل هي ظاهرة حديثة نسبياً. ويجب الاحتراز في عدم خلط ما يمكن تسميته بـ «الحالة التقليدية» التي عرفتها أفريقيا الشمالية والعالم أجمع، أساساً، خلال عدة قرون، مع حالة التخلف الراهنة. ذلك لأن هذه الحالة الراهنة قد ورثت جزءاً من خصائص الحالة القديمة، لكنها اندمجت الآن في تركيبة جديدة جذرياً. وخلافاً للحالة التقليدية التي كانت مطبوعة سالفاً بانطباق نمو بشري بطيء على نمو اقتصادي لا يقل عنه بطئاً- وبعكس حالة التطور حيث النمو الاقتصادي منذ القرن التاسع عشر هو بوضوح أكثر سرعة من النمو البشري - فإن حالة التخلف، تتضح بشكل أساسي، في كل من بلدان

«العالم الثالث» بانطلاقة إحصائية بشرية، أسرع بشكل واضح من نمو الموارد التي تتصرف بها فعلاً مجموعات السكان[1].

وإذا كان النمو الإحصائي البشري الخارق، الذي يميز منذ عدة عقود من السنين، سائر البلدان المتخلفة تقريباً، ينتج من أشكال حديثة للعمل الصحي، فإن نمو الموارد الناقص يكون أقل تعبيراً عن فقر الطاقات الطبيعية، من تأثير بعض العوائق الاقتصادية والاجتماعية التي تحول، مباشرة، أو غير مباشرة، دون تحسين الموارد الموجودة. إن معظم هذه العوائق ناجم عن السيطرة الكولونيالية. لكن هذه السيطرة قد تأصلت بفضل بُنى كانت قائمة في أفريقيا الشمالية منذ عدة قرون.

إن هذه الأفكار حول الحاضر وحول المرحلة المعاصرة، قد تبدو خارج الموضوع، وتبتعد عن مؤلف ابن خلدون. ولكن لا بأس، لأن من الضروري تكوين رؤية محددة عن عصرنا، من أجل تحليل الماضي تحليلاً ملائماً. إن هذه الأفكار لتجعلنا ننفذ إلى قضية رئيسية أكثر قدماً، وتتعلق مباشرة بالعصر والمناطق التي درسها المؤرخ المغربي العظيم.

***

هل يمكن اعتبار الواقع الكولونيالي ببساطة، بمثابة السبب التاريخي الأول، الضروري والكافي لحالة التخلف الراهنة؟ يبدو أنه

---

(١) لا يمكن هنا تعميق قضية مفهوم التخلف، ولا التحليل المنهجي لسائر أسبابه العميقة التي هي معقدة بنوع خاص. فهذه المسائل هي غرض الكتاب الذي نشر سنة ١٩٦٥ لدى المنشورات الجامعية الفرنسية بعنوان: جغرافية التخلف.

غير كاف. وبالفعل فإن أوروبا لبعيدة عن أن يكون لديها في كل العصور «تقدم» اقتصادي واجتماعي بالنسبة إلى بقية العالم. إن انطلاقتها التقنية كانت متأخرة نسبياً (القرنان الثامن عشر والتاسع عشر). وثمة أجزاء أخرى من الكرة قد عرفت حضارات جد متألقة اقتصادياً، قبل ذلك بعدة قرون. فالصين والهند والبلدان العربية أيضاً كانت تتمتع في العصر الوسيط بمستوى تكنولوجي، ليس موازياً لمستوى أوروبا قبل الثورة الصناعية وحسب، بل ومتفوقاً عليه في عدة نقاط[1].

فكيف اتفق للوسائل العلمية والتقنية التي كانت مطبقة في هذه البلدان الكبيرة من آسيا وأفريقيا أن لا تفضي، منذ العصر الوسيط، إلى استمرار مساق تطور اقتصادي شبيه بالتطور الذي عرفته أوروبا في القرن التاسع عشر فقط؟. إن القضية لبالغة التعقيد، وهي أيضاً من أكثر القضايا أهمية. ذلك لأنها حددت، لمدة طويلة، مصير العالم.

إن الجواب البالغ البساطة عن هذه القضية، يمكن أن يكون التالي: لكي تتحقق الظاهرة الاقتصادية والاجتماعية البالغة التعقيد، والتي تسمى بالثورة الصناعية، وجب أن لا يكون ثمة حالة ما من القوى المنتجة وحسب، بل وجب، وبصورة خاصة، وجود طبقة اجتماعية. إن البورجوازية، تنسق وسائل الإنتاج، وتحقق لمصلحتها تحولات بنيوية أساسية، وتجد مصلحة في تنفيذ تجديدات وتوظيفات. غير أن

(١) أنظر مثلًا: م. دوماس، تاريخ التكنيك العام، ج ١ و٢، منشورات فرنسا الجامعية ١٩٦٢-١٩٦٥.

البورجوازية، لأسباب تاريخية عديدة، لم تكن قادرة على أن تتنظم، أو أن تتفرد بشكل دائم في معظم بلدان العالم الأخرى، وهي العميل الأساسي للتطور الاقتصادي الأوروبي. فالبورجوازية تظهر تاريخياً كطبقة أوروبية بنوع خاص. فيما البلدان المتخلفة حالياً، كانت تاريخياً مناطق بدون بورجوازية[1].

وطبعاً، لم يكن ممكناً لابن خلدون، أن يطرح هذه القضايا التي مازلنا في بداية صياغتها فقط، بفضل المنظور التاريخي الذي لدينا اليوم.

ولكنه، وهذا ما يحدد عبقريته، استشعر إلى حد ما هذه القضايا: فهو، كما سنرى، قد فسر تعاقب الإخفاقات السياسية (وبالتالي الاقتصادية والاجتماعية) التي حدثت خلال عدة قرون، تاريخ أفريقيا الشمالية. إن هذه الإخفاقات مردُّها إلى غياب فئة اجتماعية قادرة (على غرار البورجوازية، إن جاز التعبير) على ربط القوى التي، عقب تكوين الدولة، كانت دائماً خاضعة لتشتت لا مفر منه.

لقد كان ابن خلدون على وشك أن يطرح (جزئياً وذاتياً طبعاً) القضية الأساسية لهذه «الفجوة الاجتماعية» ولعواقبها، بالنسبة، إلى أفريقيا الشمالية وحدها. فهذه القضية التي تبدو اليوم مثل قضية الغياب التاريخي للبورجوازية في القسم الأكبر من العالم، تضفي على التفكير الخلدوني معنى عاماً. وبالطبع لم يكن ماضي بلدان مختلفة اليوم

---

(١) بهذا الصدد أنظر كتاب جغرافيا التخلف، ص٢٢٢- ٢٢٨.

ومتخلفة، شبيهاً ببلدان المغرب. و لكن، مهما كان مستوى حضارتها وأحوالها الطارئة، فإن تطورها الاقتصادي والاجتماعي، قد تعطل بسبب ظروف جعلت تناقضاتها الداخلية تتفاقم، وسمحت بنشوء طبقة بورجوازية.

وعقب مرحلة من انطلاقة ملحوظة، إلى حد ما، انطبع ماضي هذه البلدان التي هي اليوم متخلفة، بطابع تباطؤ التطور الاقتصادي والاجتماعي، كما انطبع أيضاً بمرحلة من الركود، إن لم يكن الانحطاط. لكن هذه البلدان ذات البنى الجامدة، برغم غنى ماضٍ عجيب أحياناً، وعقب انتفاضات مؤلمة غالباً، دخلت بنهاية العصر الوسيط، في مرحلة من الخمود في الظاهر. وإذا ما نظرنا إلى هذا من قرب، وجدنا أن هذا الخمود - الذي استفاد منه الكولونياليون فيما بعد - قد تكوَّن من تعاقب اضطرابات غامضة، و محاولات مخفقة. لقد عاش ابن خلدون هذه المرحلة الصاخبة، والفاترة معاً: فحكم عليها، لا بوصفها حالة عادية و«طبيعية»، بل بوصفها طور انحدار، مبتور جذور محاولات التجديد.

وقد درس ابن خلدون هذه المرحلة من التصلب، المكتظة بالأزمات، التي بمقتضاها اتخذ المغرب الضروري من الخطوط التي أصبحت خاصة به، حتى عشية الاحتلال الكولونيالي. وبالطبع، لم يكن لهذا الجمود الأسباب نفسها. ولا المظاهر نفسها، في ماضي جميع البلدان التي هي متخلفة اليوم، فالعوامل التي يحللها ابن خلدون

هي خاصة بأفريقيا الشمالية (وهو يعي ذلك). ولكن مفكرين آخرين (وخصوصاً عندما اقترب الكولونياليون) كانوا بلا ريب، وإلى حد ما، واعين عملية الانحطاط النسبي الذي عم مجتمعهم. لكن ابن خلدون هو الوحيد الذي استطاع، منهجياً أيضاً، قبل وصول الأوروبيين بعدة قرون، أن يصف هذا التعاقب من الأزمات، وهو الذي يبحث بأسباب الجمود، لا بنظر قدرة سماوية، ولا في عمل القوى الخارجية، بل ضمن البنى الداخلية للمجتمع الذي عاش فيه. وإذا كان لم ير حلاً، ولا علاجاً لهذا التوعك الذي طال، فذلك لأن مثل هذا العلاج لم يكن ممكناً قبل عدة قرون؟ إن تلك البنى الخدرة والمشلولة: لم يكن ممكناً تدميرها إلا بفعل قوة ما صادرة عن مجتمع غريب مختلف تماماً من وجهة نوعية.

* * *

إن آثار ابن خلدون المكرسة إلى أفريقيا الشمالية بشكل أساسي، لتقدم، مرة أخرى أيضاً، مدلولاً عاماً: إن ابن خلدون، عندما درس السبب الذي من أجله لم يحصل تطور تاريخي حقيقي، إثر تعاقب تغييرات تاريخية طارئة في هذه المنطقة، وخلال مرحلة طويلة الأمد، قد وصف أحد أشكال ظاهرة الانغلاق البنيوي، التي عرفها العالم بأسره طوال قرون عديدة، ماعدا أوروبا الغربية.

إن التملك السالب لوسائل الإنتاج، في أوروبا، وهو المعطى الذي يبدو اليوم أوروبياً نوع خاص، قد سمح ببروز تناقضات داخلية،

ومناحرات اجتماعية حددت التعاقب السريع نسبياً (خلال أكثر من اثني عشر قرناً) لثلاثة أنماط إنتاج جد مختلفة: النمط العبودي، والنمط الإقطاعي، والنمط الرأسمالي.

وفي المقابل، فإن الحالة الاقتصادية و الاجتماعية، في معظم البلدان الأخرى ، قد بقيت مطبوعة خلال مراحل جد طويلة، بأشكال مختلفة من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، تتعلق، إجمالاً، بنمط إنتاج واحد، هو الذي كرسه ماركس باسم «نمط الإنتاج الآسيوي»[1]. ويتميز هذا النمط بوجود طبقة أصبحت قادرة على تملك فوائض الإنتاج، واستثمار السكان، بدون أن تمتلك بشكل خاص، القوى المنتجة التي بقيت في الأساس، بين أيدي الجماعات القروية، أو القبلية. إن عدم التملك هذا لوسائل الإنتاج قد خفف، نسبياً: التناقضات الداخلية بحيث أن الصراعات الطبقية لم تستطع أن تنتظم بنى ولا تتطور بقوة ووضوح على نحو ما حصل في أوروبا. ولهذا السبب بالذات، كان التطور السالف في مجمل العالم، مبهماً، وبطيئاً بنوع خاص عما كان في أوروبا. إن تحليل هذه المجتمعات الخدرة، الخامدة، يؤكد تماماً فكرة ماركس العظيمة القائلة بأن صراع الطبقات هو محرك وتاريخ.

إن ابن خلدون لم يواجه هذه القضايا، بهذه العبارات، ولا بهذه

---

(١) إن الطابع المحدد جداً من وجهة مكانية لهذا المفهوم، ينتج من حدود التوثيق في القرن التاسع عشر. ويكون من الضروري، اليوم، إيجاد تعبير آخر، غير جغرافي، للإشارة إلى نمط إنتاج انوجد؟ مع فروق محسوسة سواء في أفريقيا أو في أميركا وآسيا.

الطريقة الشاملة والجامعة فلقد كان مستحيلاً بالنسبة إليه، برغم عبقريته، أن يطرح في القرن الرابع عشر، عدداً من المسائل التي نحن الآن بصدد وصفها، دونما حاجة إلى العبقرية. إننا نتصرف اليوم بالبعد الضروري، وبمقدورنا أن نقارن بين التطور التاريخي لبلدان المغرب، كتطور بلدان أخرى متخلفة اليوم، وبين مصير أوروبا. ولم يكن بمقدور ابن خلدون أن يحقق هذه المقارنة لأن المفارقات بين هذه «الصيرورات» المتباينة جداً، كادت تكون مرسومة، أو أنها لم تكن موجودة. ومن جهة أخرى، فإن تحليل نظام اقتصادي واجتماعي جد معقد كما هو النظام الرأسمالي، قد أمدنا بإمكانية تقدير خصائص البنى التي سبقته، سواء في أوروبا أو في بقية العالم. وأخيراً، فإن تطور العلوم الإنسانية والاقتصادية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، بفضل مؤلفات ماركس، جعلنا نتصرف بخزانة فكرية أكثر تجهيزاً، ودقة، إذن، أكثر فائدة من التي كانت موجودة في العصر الوسيط.

فلماذا، إذن، نستخدم في تحليل آثار ابن خلدون مفاهيم لم يكن بمقدوره أن يعرفها في زمنه؟ أليس ذلك هو الاعتراف بالمفارقة التاريخية، واكتشاف المفاهيم التي نكون قد طرحناها بادئ ذي بدء في هذه الآثار. فإذا كان الأمر كذلك، فإن فكر مؤرخي الماضي الآخرين، المواجه بهذه الطريقة، ينبغي أن يبدو لنا أكثر غنى، وأكثر «حداثة» من فكر ابن خلدون. بيد أن الأمر غير ذلك. لأن آثار ابن خلدون هي الوحيدة والأقرب إلينا من سواها، ومحتواها إنما هو الأكثر أهمية، بلا مراء. إن

مفهومه للتاريخ هو جد لصيق بالمفهوم الذي تطور في أوروبا، خلال نهاية القرن التاسع عشر، بفضل انطلاقة البحوث في الحقل الاقتصادي والاجتماعي. وفي المقابل، فإن آثار مؤرخين آخرين، حتى وإن تعلق الأمر بآثار أعظمهم أمثال: ثوسيديد، والقديس أوغسطينوس، أو حتى ماكيافيلي، أو مونتسكيو، فإنها تعبر عن مفاهيم للتاريخ أقل غنى من مفاهيم ابن خلدون.

إن الشيء الخارق في فكر ابن خلدون، هو إنه بالفعل، طرح بوضوح إلى حد ما، عدداً من المسائل التي يطرحها المؤرخون الحاليون، وإنه بحث عن أجوبة لهذه المسائل الأساسية في تحليل البُنى الاقتصادية والاجتماعية، والسياسية. ولكن، بسبب القدم وفقدان حدود المقارنة، ولأنه عاش في القرن الرابع عشر، وليس في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، فإن ابن خلدون، برغم عبقريته، لم يستطع أن يضع حكماً إشكالياً دقيقاً وكاملاً، كما إنه لم يستطع أن يكوِّن مفاهيم دقيقة. لقد أثار براهين دون أن يتمكن من إكمالها، أو دون أن يفصل ما بينها بدقة، وهو ما نقوم به اليوم دونما اعتزاز كبير. وقد حدس بالأحداث الأساسية، ولكن، كان مستحيلاً في زمنه، الذهاب أبعد من ذلك. إن فكره ليبدو أحياناً متناقضاً غير أن بعض تناقضاته ليست سوى ظاهرية، ويكفي تحليل فطن من أجل حلها. ولكن ثمة فيها ما هو أكثر عمقاً، ولهذا ينبغي ألا نتجنبها.

إن المفارقة التاريخية هي أن نرى في آثار ابن خلدون، اليوم، مجموعة من المفاهيم المتماسكة والحديثة تماماً. فهذا المؤرخ

الإسلامي الكبير ليس بعالم موسوعي. إن مسيرته في حقل التحليل التاريخي، لعقلانية وعلمية. وهي أيضاً جد قريبة من مسيرة المادية التاريخية. ولكن ابن خلدون، من وجهة فلسفية، ليس بعقلاني، فهو على العكس، جد ورع بالنسبة إلى عصره، وهو أحياناً نصير ظلامية صوفية. وهذا التناقض يجب أن يحلل بانتباه كلي.

إن التصدي لآثار ابن خلدون بمفاهيم حالية محددة لقضايا عصرنا، لا يعني حدثنة فكره بشكل مهين، كما لا يعني تشويهها. إنه الوسيلة الوحيدة لاكتشاف غناه الحقيقي. وهو إيجاد المعنى الفعلي للمفاهيم الأساسية التي لم يكن بمقدور ابن خلدون أن يحددها بدقة، لأن الوسيلة الفكرية يومذاك لم تكن ما هي عليه اليوم، ولأن ثمة وقائع موضوعية لم تكن بعد قد تمايزت. وهو تحقيق تفصيل البراهين التي لم يستطع أن ينسقها بوضوح. وهو الاعتراف بأن تحليلاً موضوعياً، يمثل هذا الحكم الذاتي، لم يكن قادراً في القرن الرابع عشر بلوغ غايته. وهو العمل على كشف فكر عبقري قضى عليه التاريخ أن لا يعطي سوى بواكير.

وإذا ما واجهنا آراء ابن خلدون بما نعرفه اليوم، بسبب تأخر الزمن، فإنها لتبدو ناقصة. ولكنها، في الحقل التاريخي الصرف، لا تنطوي على ما هو باطل.

***

إن آثار ابن خلدون قد تدرس في أوروبا منذ أكثر من قرن[1] وقد بدا محتواها غنياً أكثر فأكثر، كما بدا أن مدلولها أكثر عمقاً أيضاً، بمقدار ما كانت تتقدم المفاهيم التاريخية لدى محلليها.

إن مؤرخي القرن التاسع عشر، ومستهل القرن العشرين، المولعين بالتاريخ الوقائعي، لم يفقهوا قط آثار ابن خلدون، برغم استشعارهم بأهميتها. فالدور الأكبر الذي يولونه للبنى الاجتماعية، بدا لهم، لا بوصفه مفهوماً للتاريخ علمياً بارزاً وغنياً بشكل خاص، بل بوصفه موقفاً لفيلسوف.

فالتطور التاريخي الذي حلله ابن خلدون في بلد محدد، هو أفريقيا الشمالية، وفي عصر معطى، قد شوهه عدد من المعقبين، وحوّلوه إلى مفهوم عام للعالم ينطبق على كل العصور وكل البلدان. وفي القرن العشرين، وخصوصاً في ما بين الحربين العالميتين، استرعت مؤلفات ابن خلدون بشكل واسع: مؤلفين[2] استخدموها، خداعاً من أجل محاولة تبرير الموضوعات العرقية وإرساء الإيديولوجيا الكولونيالية. ومنذ ما حوّر فكر ابن خلدون وزوّر بشكل فاضح، أصبح ممتدحاً من قبل مُدّاح الاستعمار.

---

(١) مقال ج. ف. هامر- بورغستال في الصحيفة الآسيوية، ١٨٢٢ ـ بين ١٨٤٤ و١٨٦٢ ظهرت أجزاء ترجمة دي سلان التي استخدمت في المقاطع التي تضمنتها هذه الترجمة. وفي سنة ١٩٥٨ نشر ف. روزنتال ترجمة إنكليزية. ويهيّئ ف. مونتاي حالياً ترجمة فرنسية جديدة.

(٢) أ. غوتييه بنوع خاص، ماضي أفريقيا الشمالية.

ومن جـراء الانتفاض ضد هذه التصرفات، أصبح ممكناً الأخذ في الاعتبار تحقيق وغنى المحتوى الحقيقي لمؤلفات ابن خلدون، وذلك بربط مختلف مظاهر هذه الآثار بالصفات الخاصة بشمال أفريقيا القروسطي. ومع ذلك فقد جرى البحث لإيجاد البنى الاجتماعية لأوروبا الغربية في تحليل ابن خلدون. إن التطور التاريخي للمغرب قد اتصل بشكل أو بآخر، بمخطط عام متكرر دورياً اعتبره الماركسيون عاماً، طوال مدة طويلة: المشاعية البدائية، الرق، الإقطاعيه، الرأسمالية. إن هذا التصميم المفرط، الذي حمل الأبحاث التي تتناول ماضي البلدان غير الأوروبية، كان يعبر عن قوة «التمركز الأوروبـي» (Européocentrisme) وعن المناخ الجمودي الذي حللت فيه آثار ماركس طوال عشرات السنين. غير أن الأهمية المتنامية أكثر فأكثر حول ماضي بلدان أفريقيا، وآسيا، وأميركا اللاتينية، سبب التأثير السياسي النامي الذي تمارسه في العالم حالياً، وبسبب تفاقم القضايا التي تعرفها، تساعد انطلاقة جديدة للأبحاث بروح متحللة من الجمود والتقليد.

منذ وقت قصير، حصل اكتشاف جديد لبعض نقاط فكر ماركس، لم تكن واضحة كفاية حتى الآن! على هذا النحو برز مفهوم (نمط الإنتاج الآسيوي» الذي يظهر اليوم **أساسياً** لفهم التطور التاريخي في أكبر قسم من العالم، كما أصبح موضوع أبحاث متكاثرة ومعمقة أكثر

فأكثر[1]. وهي تبدو، منذ الآن، مثمرة بوجه خاص، وقد بدأت تلقي أضواء على الماضي الكولونيالي لبلدان أميركا، وآسيا، وأفريقيا. وهي تسمح بمواجهة آثار ابن خلدون بطريقة أكثر صحة ودقة.

«إن التاريخ هو حوار الماضي والحاضر، يتخذ الحاضر المبادرة من خلاله ويحتفظ بها... ولا يمكن أن نفرض على المؤرخ أن يعيد التفكير بمجتمع، فقط بالطريقة نفسها التي كان يفكر فيها المجتمع بذاته ... فبإعادة المجتمع إلى حاضر جديد، يمكن دفع الماضي إلى الجهر بسر مخفي حتى الآن طي التحقيقات الأكثر يقظة»[2].

أن نعي القضايا الجديدة، الهائلة والمأسوية التي ينبغي أن تحلها شعوب تشكل زهاء ثلاثة أرباع البشرية، يعني، بشكل ما الالتزام بانعكاس تاريخي حول الأسباب المتشابكة للظاهرة الكولونيالية، ولحالة التخلف الراهنة. وهو أيضاً، أن ندمج بأفكار عصرنا هذه، محتوى مؤلف خارق كمؤلف ابن خلدون. فهو يحدد مولد التاريخ، بوصفه علماً، ويفضي بنا إلى مرحلة أساسية من **ماضي ما يسعى اليوم «العالم الثالث»**.

ملاحظة: لقد اعتمد المؤلف على ترجمة مقدمة ابن خلدون

---

(١) أنظر بنوع خاص أعمال موريس غودلييه، مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي في «الأزمنة الحديثة»، أيار ١٩٦٥، ونمط الإنتاج الآسيوي: البانسية رقم ١١٤، ٨ نيسان ١٩٦٤، رقم ١٢٢ آب ١٩٦٥. مفهوم «نمط الإنتاج الآسيوي» والمخططات الماركسية لتطور المجتمعات. دفاتر مركز الأبحاث والدراسات الماركسية.

(٢) ر. أرون، أحجام الوعي التاريخي، بلون ١٩٦١ ص ٣٨٤.

إلى الفرنسية. ولما كانت هذه الترجمة غير منطبقة تماماً على النص العربي، فقد حدث ارتباك في عدة مقاطع مما استشهد به. ولهذا تعذّر علينا إيجاد كل هذه المقاطع في المقدمة، نظراً إلى بعد الفرنسية عن العربية في الترجمة، برغم ما بذلنا لها من جهود.

لذلك، فما هو مشار إليه بحرف - م - يعني أنه مترجم كما ورد في الكتاب، وما لم يشر إليه بشيء، فهو مأخوذ نصاً وحرفاً عن المقدمة، وقد اعتمدنا منها طبعة دار الكتاب اللبناني١٩٦٧ الطبعة الثالثة بتحقيق الأستاذ يوسف أسعد داغر.

(المترجم)

القسم الأول

ماضي (العالم الثالث)

خصائص عامـة

بنى أساسية

إن ابن خلدون الذي ولد سنة ١٣٣٢، وتوفي سنة ١٤٠٦ هو، إلى حد ما، معاصر فرواسار، وبترارك، وبوكاشيو، ودوغسكلان، وباجازت وتيمورلنك. إن هذه الأسماء، إلى جانب سواها، تستدعي وحدها عالماً في غمرة التيقظ الثقافي لدى بعض أجزائه، إلا أنه أيضاً عالم غامض وعنيف مكتظ بالحركة، ومطبوع بتحولات بطيئة، أو محدد بانقلابات عنيفة.

إن عالم القرن الرابع عشر هذا، خليق بأن يوصف بخطوط كثيرة، وذلك لأن ابن خلدون كان يعيه أكثر بكثير مما يظن بادئ الأمر. وإنه لمن الخطأ تماماً التصور بأن المؤرخ المغربي العظيم قد انحصر ضمن حدود الغرب الإسلامي، الأمر عكس ذلك تماماً. فالحضارة العربية القروسطية فعلاً، كانت بالضرورة حضارة تاجرة، امتد إشعاعها إلى كل أنحاء العالم المعروف يومذاك: فمن ضفاف البحر المتوسط، حتى الهند، والصين، واليابان، نظمت منطقة تبادل جد واسعة، عمت بالوفرة

الشواطئ الشرقية للقارة الأفريقية والمناطق السودانية. ولم تكن أفريقيا الشمالية معزولة عن المحاور التجارية الكبرى، ففي مدنها كان التجار المشارقة، والتجار المسيحيون، يأتون بذهب السودان إلى التجار المغاربة الذين كانوا يتوجهون خلال الصحراء. ولم يكن ابن خلدون على تماس بالغ بطبائع تطور مختلف الدول الإسلامية، وحسب كما يبين ذلك محتوى «تاريخه العام»، ولكن معرفته بتراكيب سياسة الدول الأوروبية، التي كانت يومذاك غارقة في «حرب المئة عام»، كانت، على وجه الاحتمال، جد كبيرة. وأخيراً، فبفضل اتساع ودقة معارفه التاريخية والسياسية، وضع ابن خلدون في نهاية حياته الفصل الأكثر إذهالاً، في حياته المضطربة مع ذلك. فلقد أقام رغماً عنه، تحت أسوار دمشق، علاقة مباشرة مع الفاتح الذي طبع القرن الرابع عشر بأشد الخطوط ألماً، ألا وهو تيمورلنك[1]. لقد قدم المؤرخ المغربي للأمير المغولي، وهو أسيره، معلومات جد دقيقة حول عدد كبير من البلدان، وامتدح انتصاراته بتفصيل بالغ، بحيث إنه تحول من أسير للفاتح إلى ضيف. وقد أخذ تيمورلنك بابن خلدون، إلى الحد الذي جعله يقترح عليه، ولكن عبثاً، الدخول في خدمته، بصفة مؤرخ ومستشار.

* * *

في القرن الرابع عشر، كان المجموع السياسي الأكبر في الكرة، يمتد من نهر الدانوب حتى بلاد أنام. وكان مكوناً من ولايات مغولية

---

(١) تجدر الإشارة إلى أن تيمورلنك الذي ولد سنة ١٣٣٦ وتوفي سنة ١٤٠٦ هو معاصر ابن خلدون.

مختلفة متحدرة من إمبراطورية جدها جنكيزخان، قبل ذلك بقرن واحد. غير أن الفرسان المغول دفعوا خارج الصين، حيث قامت مقامهم سلالة «منغ» الكبرى، التي بقيت حتى القرن السابع عشر. أما الهند، وهي المجزأة شمالاً، إلى ممالك يحكمها أتراك مسلمون، وجنوباً إلى ولايات هندوسية، فقد كانت تحت رحمة حملات المغول المتوالية. وأما في الشرق الأوسط، فإن إمبراطورية الخلفاء العظيمة، في بغداد، لم يبق منها منذ ثلاثة قرون سوى الذكرى. وقد تجزأت إلى دول متنافسة. وعندما توحدت هذه الدول، جزئياً، تحت سيطرة الأتراك السلاجقة، كان عليها أن تواجه حملة الصليبيين الذين كانوا في القرن الرابع عشر عند نهايتهم، كما كان عليها أن تواجه غزوة جنكيزخان الرهيبة، وقد دمر بغداد سنة ١٢٥٨ . وبتأثير هذه الغزوات، وبسبب الفتن الداخلية أيضاً، لم تعد هذه المناطق التي كانت قلب العالم الإسلامي، سوى ظل ذاتها.

ومن مصر، التي لحسن الحظ جنّبها المماليك الدمار بفضل عملهم النشيط، انطلقت الحملات المضادة التي قذفت بالصليبيين إلى البحر، ووضعت حداً للاجتياحات المغولية. وقد عرفت مصر في القرن الرابع عشر أكثر المراحل ألقاً في تاريخها القروسطي. فإلى غلالها الوفيرة التي لديها بفضل الزراعة المتسعة في وادي النيل، تضاف الأرباح الهائلة التي يوفرها لها مركزها كوسيط إجباري بين مرافئ آسيا الشرقية والجنوبية، بين المدن التجارية الإيطالية. وقد تألقت القاهرة

بنشاط اقتصادي وثقافي واسع، بعدما لجأ إليها الفنانون، والعلماء، والاختصاصيون المطرودون من الشرق بسبب الحرب. وفي المرحلة التي كانت المناطق الممتدة بين المحيط الأطلسي وبين وادي نهر الهندوس تعاني مصيراً مرهقاً، كانت مصر التي تجنبت الحرب، تشكل استثناء بازدهارها. فلقد كانت القاهرة في ذلك العصر «حاضرة الدنيا» كما كتب ابن خلدون، وقد أمَّها واستوطنها سنة ١٣٨٣.

كانت بيزنطيا تحشرج على مهل. وقد أناب الأتراك العثمانيون الحملة المضادة التي شنها المماليك، وأكسبوها قوة جديدة، ودفعوا البيزنطيين والصليبيين خارج آسيا الصغرى، ثم اجتاحوا تراسيا، وصربيا، وبلغاريا. وعقب انتصارهم في معركة نيكوبوليس (١٣٩٦) التي جعلت دول البلقان تحت السيطرة التركية، أصبحت أيام بيزنطيا معدودة. لكنها مع ذلك استفادت من تأجيل أخير. فالقوة العثمانية التي أصبحت بسرعة جد هائلة، قد اهتزت بعنف: وذلك أن تيمورلنك، بعدما حقق سلسلة من الاجتياحات المرعبة (أفغانستان، فارس، العراق، أذربيجان، شمال الهند) ورغب في الانقضاض على مصر (ولكنه لم يتجاوز دمشق التي دمرها بعدما التقى ابن خلدون) وكبد العثمانيين هزيمة معركة أنقره (١٤٠٢).

***

إن هذه الدول الكبرى التي نشأت على سرعة الخيَّالة، وهذه الاجتياحات المدمرة، وهذه المعارك الكبرى لم تحصل في الغرب،

سواء في ذلك الغرب المسيحي والغرب الإسلامي. فالدول هنا هي أصغر، وأكثر استقراراً أيضاً، إلا أنها أكثر تقسيماً: التمركزات الملكية كانت تضعف أو تتفكك سواء بفعل المصلحيات الإقطاعية، أو بدوافع بورجوازية أو أرستقراطية تاجرة تابعة للمراكز التجارية الكبرى. لقد أصبحت الحرب ظاهرة دائمة. ليس ثمة اجتياحات كبيرة، ولا معارك فاصلة، بل ثمة حرب مزمنة، وغالباً ما كانت اللصوصية ترتفع إلى مصاف الصناعة الأساسية. ففي أوروبا، أخفق العصر الوسيط في أزمة عامة. ومع ذلك، فقد أخذت تتكون في إيطاليا براعم النهضة: وبرغم المنافسات الأجنبية، والتفتت السياسي، وصراع الولايات المتنافسة، فإن الحياة الاقتصادية والثقافية ازدهرت في جنوى، والبندقية، وميلانو، وفلورانسا.

وفي المقابل، ففي فرنسا، حيث بدأت حرب المئة سنة، سنة ١٣٣٧، فإن الحالة أصبحت فاجعة. وفيما كانت المملكة تتفكك، كانت الحرب الرسمية، وانتقال الشركات الكبرى التي كانت تفرض خوة على ولاية إثر ولاية، تثير جميعاً دماراً كبيراً.

وفي إسبانيا، لم يبق من الإسلام الإسباني الذي لغمته انقسامات داخلية، وطرده الإقطاعيون المسيحيون شيئاً فشيئاً، سوى مملكة غرناطة التي غالباً ما تحولت إلى دور التابع لملك قشتالة، لكن «إعادة الفتح» حددت وقتاً طويلاً من التوقف، لأن أسياد الأراغون وقشتالة كانوا كثيراً ما يثورون على سيدهم.

إن التقلب السياسي، وتفتت الدول المتمركزة، والحروب المتواترة بدون نتائج حاسمة، والقلاقل المزمنة، والدور الاقتصادي والثقافي للمدن الكبرى التجارية أيضاً، وكل خصائص الغرب الأوروبي هذه، انوجدت بشكل ما، في أفريقيا الشمالية، التي عرفت أيضاً في القرن الرابع عشر، أزمة طويلة. ومع ذلك، وبرغم هذه المشابهات، فإن القضايا تنطرح بشكل جد مختلف في بلدان المغرب. فالبنى الإقطاعية للمجتمع الأوروبي خصوصاً، والتي اجتازت في القرن الرابع عشر مرحلة أزمة، إنما هي جد مختلفة عن بنى بلدان الشمال الأفريقي التي في الوقت نفسه، ولكن لأسباب أخرى، دخلت عهداً من الصعوبات طويلاً. ففي أوروبا، ظهرت النهضة في أواخر حرب المئة سنة. وفي أفريقيا الشمالية، استمرت الانتفاضات والصعوبات مسعرة إلى حد ما، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وأفضت إلى مرحلة استقرار نسبي، سواء في مراكش، أو في بقية المغرب الذي أصبح تحت إشراف الأتراك.

ولكي نعرض لدراسة فكر ابن خلدون بشكل فعال، فإنه لمن الضروري تحليل الخطوط التاريخية الأساسية لأفريقيا الشمالية في العصر الوسيط، وتحليل الخصائص الأساسية لبُناها الاجتماعية والسياسية.

وبالفعل، فإن محتوى مؤلفات ابن خلدون لبالغ الغنى والتعقيد، لكن صياغتها ليست دائماً دقيقة تماماً ومتماسكة، وهذا أمر

طبيعي بالنسبة إلى مؤلف رائد وضع في العصر الوسيط. ولذلك، لا نستطيع حقاً فهم فكر ابن خلدون، إلا بعدما ندرك الخصائص العامة، والبُنى الأساسية للمغرب القروسطي.

* * *

إن أصالة أفريقيا الشمالية، داخل العالم الإسلامي القروسطي، لكبيرة جداً. ذلك لأن أفريقيا الشمالية قد انفصلت، بشكل مبكر جداً، عن سلطة الإمبراطوريات الإسلامية الكبيرة في المشرق، أي عقب وصول الفاتحين العرب بمدة قرن تقريباً (٦٩٠-٧٠٠). إن ثورة عامة (٧٣٠-٧٤٠) أوحت بها بدعة مساواتية، هي الخوارجية[1]، حددت نهاية سيطرة خلفاء دمشق وبغداد. ومنذ ذلك الحين، أصبح المغرب، من خلال بقائه وثيق الصلة اقتصادياً وثقافياً بالمشرق، وحتى القرن السادس عشر، مجموعاً مستقلاً بشكل تام. ولم يكن ذلك بمثابة هامش بعيد عن العالم الإسلامي، كما لم يكن ضرباً من «غرب أقصى» متخلف. لأن أفريقيا الشمالية على العكس، تحتل مركزاً أساسياً في المبادلات التجارية للعالم المتوسطي والشرق أوسطي، وهي تملك عاملاً، قد يكون حاسماً، إلا أنه جد هام، لتطور الحضارة الإسلامية، ولانطلاقة أوروبا الغربية التي تأخرت قليلاً عن ذلك. وفعلاً كان المغرب يراقب طوال ستة قرون طريق ذهب السودان، وخلال مدة

---

(١) الخوارجية: نسبة إلى الخوارج الذين خرجوا على علي بن أبي طالب في موقعة صفين، (المترجم).

طويلة من العصر الوسيط، كان هذا الذهب المورد الأهم بالنسبة إلى تجار الشرق الأوسط، وإلى قسم كبير من أوروبا. ومن أجل الحصول عليه، كان التجار أولاً يصدرون لأفريقيا الشمالية كل أنواع البضائع. وهذا الواقع، الأساسي بالنسبة إلى تاريخ المغرب، كان في الغالب الأعم مهملاً من قبل المؤرخين المعاصرين. فقد كان اهتمامهم محصوراً بذكر المصلحة القبلية ونزوة الحكام الفردية، والعاطفة اللاهوتية، أو مجابهة، «أنماط حياة، مختلفة، للتعرف بتاريخ شمالي أفريقيا، الذي يقدمونه في الغالب بمثابة «تعاقب حوادث بدون آفاق، حيث وقائع الحرب تستحوذ بالطبع على اهتمامنا»[١].

إن أهمية تجارة الذهب السوداني في العصر الوسيط، هي أيضاً معروفة جداً. وقد أشار إليها العديد من المؤرخين والجغرافيين[٢] العرب أمثال الإدريسي، والبكري خصوصاً. «والخطأ هو أن نعتبر أفريقيا الصغرى بمثابة مجموع من بلدان ريفية. مدنها تتطور بدون أي تناسب أحياناً مع البلدان التي تحيط بها. إنها تعيش على انفتاح المغرب» كما كتب ف. برودل مشيراً إلى أهمية الذهب في المغرب[٣]. وتظهر تجارة الذهب بمثابة «خيط موجه»[٤] حقيقي لتاريخ الشمال

---

(١) ج. مارسيه، تاريخ ومؤرخو الجزائر، ص ٢٠٠.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ترجمة دي سلان، ج ٢، ص ١٨٨.

(٣) المغرب، زمن فيليب الثاني، ص ٣٦٧.

(٤) م. لومبارد، الذهب الإسلامي، من القرن السابع إلى القرن الحادي عشر، سجلات جمعيات حضارات، ١٩٤٧.

الأفريقي القروسطي، وبمثابة المحرك لتطور المغرب في العصر الوسيط.

فما سبب هذا الدور الرئيسي للمغرب في تجارة تبدأ جذورها في الدول السودانية، الواقعة جنوبي المنعطف الكبير لنهر النيجر، وتفضي إلى المدن التجارية الكبرى في مصر وفي الشرق الأوسط؟

يبدو أن العلاقات بين السودان وبين الشرق، منذ القرن الثامن حتى منتصف القرن الحادي عشر، قد تكونت مباشرة خلال الصحراء الشرقية. وقد كان خط السير المباشر هذا، ضرورياً بلا ريب، خلال مرحلة النزاع المكشوف بين أفريقيا الشمالية وبين أسياد بغداد، أثناء انتفاضة الخوارج، ولكن هذه الطريق المباشرة، كما يشير إلى ذلك المؤرخ العربي ابن حوقل[١] قد أهملت بسبب عواصف الرمل (فهذا الجزء من الصحراء قد يكون عانى من فترة تفاقم ظروف مناخية) وبسبب الاعتداءات المستمرة (من قبل الزغاويين بلا ريب) التي كانت القوافل ضحيتها. وقد حظر سلطان مصر أحمد بن طولون (٨٣٣–٨٦٣) استخدام الطريق المباشر بين مصر ومملكة غانا، وفرض بهذا، المسيرة عبر الصحراء الغربية، وهي أقل صعوبة للعبور، والمرور القسري عبر أفريقيا الشمالية.

إن هذا التحول لطرق الذهب، هو أحد العوامل الأساسية لانطلاقة المغرب. ففي بداية القرن التاسع، عندما ربط انتقال الذهب السوداني بالمغرب، بدأت دول الشمال الأفريقي الأولى تتطور بنجاح،

---

(١) ابن حوقل، كمال، ص ٦٤٩.

مثل: دولة فاس، ودولة تاهرت في المغرب الأوسط، ودولة القيروان في أفريقيا، تونس حالياً. إن تلاحق تجارة الذهب تفسر وترتب عدداً كبيراً من الوقائع الهامة، التي تحدد العصر الوسيط للشمال الأفريقي. وسنكتفي هامشياً بذكر بعض المراحل الأساسية، ذلك لأن غرضنا إنما هو تحليل آثار ابن خلدون، وليس التمهيد لدراسة معمقة لتاريخ المغرب القروسطي، وعلاقته بتجارة الذهب وتقلباتها[1]، وهو موضوع بحث مثير بالتالي.

* * *

إن التجارة مع السودان تقوم، أساساً، على المبادرة الخاصة. ولكنها أيضاً عامل قوة مباشر للدول المغربية. وبالفعل، فإن الحاكم كان يحقق منها بشكل غير مباشر ربحاً عظيماً، بواسطة الرسوم المختلفة على مبلغ المعاملات، وبشكل مباشر أيضاً، بواسطة الأرباح التي يجنيها من القوافل التي كان ينظمها بنفسه، أو بواسطة شركائه من التجار. وخلال عدة قرون أيضاً، تنازعت دول شمال أفريقيا على مراقبة طرق القوافل، وخصوصاً طرق «مرافئ الصحراء» هذه، التي تشكل مراسي القوافل عند الحدود الشمالية للصحراء. فإذا كانت المدارج التي تأتي من وادي نهر النيجر، وتعبر الصحراء الوسطى ومنطقة الهجار، تفضي إلى الجزء الشرقي من المغرب، فإن الطريق القادمة من البعيد، والأكثر

---

(١) لزيادة التفاصيل، أنظر الفصل ٣ (ص ١٠٣ إلى ١٣٦) من كتاب الجزائر: ماضياً وحاضراً، تأليف أ. لاكوست، أ. نوشي، أ. برينان. المنشورات الاجتماعية ١٩٦٠، ص٤٦٢.

عبوراً، تعبر الصحراء الغربية، التي هي حاجز أقل عرضاً، وأقل قحلاً. وكانت هذه الطريق تنعطف شطر الشمال الشرقي لكي تبلغ عند سفح الأطلس الأعلى، مدينة سجلماسا، التي أصبحت طوال عدة قرون، أهم محطة لقوافل الذهب، ومحط مطمع مختلف الحكام، سواء في المغرب أو في إسبانيا: إن خلفاء قرطبا خصوصاً، الذين تشبثوا بمدينة سوتا، رأس جسرهم البحري، جهدوا لتوطيد علاقاتهم بسجلماسا، بالعمل المباشر، أو عن طريق جهاز من التحالف. وابتداء من هذه المدينة، أخذ انتقال الذهب يتجه شطر شمال إسبانيا، أو شطر الشرق، ممتداً على ساحل مدينة تل. فعلى محاور التجارة هذه، قامت مدن، ومحطات، ومفارق، كانت غالباً تتحول إلى عواصم مختلف الدول التي تطورت في أفريقيا الشمالية، ابتداء من القرن التاسع، مثل: فاس، على طريق إسبانيا، وتلمسان، وتاهرت، والقلعة، وقسطنطينية، والقيروان إلخ... على طريق الشرق. وكان لكل دولة تجهد للتقليل من دور المدن المنافسة، قوة من المكانة تجعلها قادرة على تجميع قسم أكبر من تجارة الذهب، وهي عامل قوة أساسي، وذو أهمية اقتصادية.

إن النزاعات المبهمة جداً في القاهرة والتي كانت تواجه هذه الدول، بالقبائل التي تحالفها، تفسر، بأغلبيتها، لا برغبة احتلال الأراضي وحسب، بل برغبة مراقبة طرق الذهب ما أمكن ذلك أيضاً. والطريقة التي شكلتها الدول الثلاث بشكل متعاقب، والتي كانت أقوى دول أفريقيا الشمالية القروسطية، تؤكد بوضوح العلاقات المباشرة

القائمة بين القوة السياسية، وبين وضع اليد على المدن الهامة التي تشكل محطات لطرق الذهب. وفي الحالات الثلاث، ثمة مجموعة صغيرة من القبائل التي يقودها أناس تتجاوز اهتماماتهم السياسية والدينية الإطار القبلي، وجدت وسيلة التشكيل المفاجئ لدولة كبرى، عقب الاستيلاء على سجلماسا مباشرة تقريباً. وقد كان الهدف الأول للتوسع، في الحالات الثلاث، الاستيلاء على أهم نقطة وصول لقوافل الذهب إلى المغرب:

- في القرن العاشر. برز فريق من القبائل الجبلية، تابع للقبيلة الصغرى، وقد اتخذت معارضته لحاكم القيروان طابعاً دينياً، فاستولى على أفريقيا واتجه نحو سجلماسا. فتشكلت بذلك إمبراطورية الفاطميين التي أصبحت من القوة بحيث استولت على مصر، حيث أنشأت مدينة القاهرة (٩٧٣). وعقب سلسلة من الهجمات الكبرى على مدينة فاس، وتلمسان، وتاهرت، وبخاصة سوتا، جهد الحكام الفاطميون ومن أعقبهم، لصد خلفاء قرطبا عن أن يمارسوا تأثيرهم على سجلماسا، ولمراقبة جزء من تجارة الذهب.

- وفي القرن الحادي عشر، ظهر نشوء قوة إمبراطورية المرابطين أكثر ارتباطاً بمراقبة قوافل الذهب. وبالفعل، قام فريق من القبائل الصحراوية التي كانت تراقب مدارج الصحراء الأطلسية، بقيادة مصلح ديني، بالاستيلاء أولاً على المدن السودانية، حيث تنطلق القوافل شطر المغرب، ثم استولى على سجلماسا (١٠٥٦). وبعدما أسس

المرابطون مدينة مراكش، استولوا على المغرب، وعلى قسم من المغرب الأوسط، وعلى الممالك الإسلامية في إسبانيا (١١١٠).

– وفي القرن الثاني عشر، ظهر فريق من قبائل الأطلس الأعلى بزعامة مصلح ديني أيضاً، وأسس النواة الجبلية لدولة الموحدين. وقد قاوم المرابطون: خلال ثلاثين عاماً، بنجاح، ثم انهاروا فجأة عقب سقوط سلجماسا بقليل في قبضة الموحدين سنة ١١٤٥. وقد استولى الموحدون فوراً على كل مراكش، ثم على المغرب الأوسط، وعلى أفريقيا سنة ١١٥٢، واستولوا على إسبانيا الإسلامية. إن هذه الإمبراطورية التي امتدت على كل المغرب الإسلامي، من قشتالة حتى خليج كابس، قد تفككت رويداً رويداً في القرن الثالث عشر. فدولة الموحدين لم تتداع إلا عقب سقوط سجلماسا سنة ١٢٥٥ في قبضة المرينيين الذين أعقبوهم. لكن هؤلاء لهم يستطيعوا مراقبة جنوبي إسبانيا، كما لم يستطيعوا إعادة توحيد كل المغرب، الذي أصبح منذ ذلك الحين مقسماً عدة ممالك مضطربة الحدود.

* * *

لم تكن حدود دولة الشمال الأفريقي واضحة المعالم في العصر الوسيط. فهي، أساساً، مركز خطورة سياسية وتجارية يمارس حوله مراقبة، إلى حد ما قوية، على مجموعة محدودة الأهمية من القبائل التي بقيت إلى حد ما مستقلة ذاتياً. كان قلب، «قطب» كل دولة، مدينة تجارية كبيرة على نقطة وصول القوافل الصحراوية، ومركزاً يتقاطر

إليه التجار المسيحيون أو الشرقيون: ففي الجنوب، عادت مدينة فاس عاصمة لمراكش مع المرينيين. وفي الوسط، أصبحت تلمسان، وبجاية، وقسطنطينة، وهي مدن تتاجر مع السودان، عواصم ثلاث ممالك متفاوتة الأحجام. وأخيراً، فإن تونس في الشرق، وهي مركز تجاري دولي كبير تصله القوافل، أصبحت عاصمة أفريقيا.

وقد اشتبكت هذه الدول في حروب غامضة، لم يعد سببها الأساسي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، مقنّعاً بالمنافسة الدينية. فالأمر دائماً كان متعلقاً بمراقبة طرق الذهب، وهكذا مثلاً، كان أحد مشاغل المرينيين الثابتة، السيطرة على تلمسان، حيث يحط قسم من قوافل السودان.

إن الحوادث التي عددناها إنما هي الخطوط البارزة لقسم كبير من التاريخ القروسطي لشمال أفريقيا. وهي أيضاً النماذج الأكثر إذهالاً، والتي يمكن استخلاصها من مجموع وقائع معبرة فعلياً. إنها تؤكد ضيق الصلة التي كانت قائمة في المغرب، خلال القرنين التاسع والرابع عشر، بين سياسة الدول، وبين تجارة الذهب.

إن مثل هذه الصلة هي الدليل على أن قسماً كبيراً من مدخول حكام تلك الدول، إنما هو النتيجة المباشرة، أو غير المباشرة للتجارة عبر الصحراء، ولتجارة الاستيراد التي تقابلها.

ولم تكن الدول تقتطع رسوماً على مُجمل العمليات التجارية،

وبخاصة، على تصنيع المعدن الثمين، وحسب، بل كان الحاكم يشارك مع تجار في بعض العمليات، أو يتدخل بواسطة رجاله الموثوق بهم، في معاملات تسمح له بتحقيق أرباح هامة. إن الدولة لبحاجة إلى تجار، ولكن هؤلاء أكثر حاجة إلى الدولة التي تسهم بشكل أساسي في تأمين التنقلات. فبين الخزينة الملكية والأموال الخاصة: ثمة ضرب من تكافل يسمح للمتفاوضين، كما للحاكم، باستهواء مؤسسات، لا قبل لهم بإدارتها إذا ما كانوا وحدهم. ويذكر ابن خلدون العديد من الأمثلة عن أصحاب بنوك وصيارفة كانوا أيضاً وزراء مالية، وكبار حجاب، أو وزراء مهمات أخرى.

إن هذا النشاط التجاري الشديد، لا يقوم فقط على المنتوجات المصنوعة في أفريقيا الشمالية، بل على تجارة الذهب والبضائع القادمة من المناطق البعيدة. فالأرباح التي تمركزت بين أيدي التجار، وأيدي الأشخاص الدائرين حول الحاكم، لم تنتج من تملك وسائل الإنتاج من قبل هذه الأقلية، وإنما من وضعهم بوصفهم الوسطاء الإجباريين في السوق الدولية. إن تحقيق هذه الأرباح لا يتطلب شروطاً أخرى سوى التي تتطلبها سيولة العملة والبضائع.

إن أهمية الأرباح التجارية تفسر، من جهة، ضعف الرغبة في تملك وسائل الإنتاج. ويشير ابن خلدون إلى أن كبار التجار المتحلقين حول المدن[1] كانوا يملكون، غالباً، عقارات، إلا أن هذه العقارات لم تكن

---

(١) المقدمة، ترجمة دي سلان. ج ٢، ص ٢٩١-٢٩٢.

كبيرة، لأن تملك الأرض تحدها حقوق الحاكم البارزة في الأرض، كما تحدها الحقوق المستخدمة بشكل جماعي لدى القبائل. - وبالنظر إلى الأهمية المقيدة نسبياً حول هذه العقارات الكبيرة، وبالنظر إلى سواها من مثل ضعف الميل لتملك وسائل الإنتاج، فإن دور العبودية في أفريقيا الشمالية قد تضاءل. ولم تعد أغلبية العبيد تستخدم في عملية الإنتاج، خارج الواحات الصحراوية، وزراعة قصب السكر، وسهل سوس في مراكش، التي كانت تُزرع بواسطة ما يؤمنه العبيد من يد عاملة. وبهذا أصبح العبيد يشكلون جيوشاً عديدة، وخداماً، وجنوداً.

***

وخارج المداخيل التي كانت تجنى من التجارة، فإن ثروات الحكام، والأرباح التي تعود على الأقلية المحظوظة كانت تنجم عن الضرائب. وكانت تفرض طوعاً وبالقوة على قسم من السكان. وكان بمقدور الملك أن يرفعها بشكل مباشر. كما كان أيضاً، من أجل مكافأة الخدمات التي غالباً ما تكون عسكرية الطابع، يحيل السلطة الضريبية التي يمارسها على مدينة أو قبيلة، إلى شخص قوي يجبي الضريبة لنفسه. وقد كان هذا النظام من الحكرة الضرائبية يسمى بـ «إقطاع».

إن واقع كون المستفيد من الإقطاع ملزماً بتكريم الحاكم، يذكر، من عدة نقاط، بالنظام الإقطاعي الأوروبي. ولكن ليس بالإمكان هضم هذين الشكلين من التنظيم المختلفين جداً: ففي أوروبا الغربية، كان المستفيد من الإقطاعة، يحظى بصفة قطعية وخلال مدى محدد،

بقسط من السلطة السياسية على كل فلاح، كما يحظى بقسم من حق ملكية الأرض. أما في العالم العربي، فإن المستفيد من الإقطاعة لم يكن يحظى إلا بتفويض موقت، في حق جباية الضرائب من مجموعة محددة، ولكن ليس له أي حق في الأرض التي تبقى ملكاً للحاكم، ويستمر في التعلق بالقبيلة التي لها حق الانتفاع. كما إنه لا يحظى بأي حق في حكم وإدارة أفراد القبيلة.

لقد كان الإقطاعي الأوروبي يحتفظ بعدد من الحقوق العقارية، والسياسية، والحقوقية، والإدارية، و الاقتصادية، على مساحة يقطنها عدد ما من الناس، فالإقطاعة لا تمنح سوى حق ضريبي. غير أن المستفيد من الإقطاعة، كان غالباً مثل الإقطاعي الأوروبي، رجل حرب «لا لشيء إلا لتكون له وسائل جباية الضرائب)، كما كانت بينه وبين الحاكم علاقات الرجل بالرجل. أما في المغرب، فان هذه العلاقات المقطعية الشخصية لم تكن تختص إلا بقسم ضئيل من السكان. وإذا كان النظام الإقطاعي في أوروبا يجعل كل فلاح تابعاً مباشرة لأحد الأسياد، ففي أفريقيا الشمالية، كان كل رجل يشكل جزءاً من قبيلة، وهذه بدورها كانت إجمالياً خاضعة لرئيس أعطي حق جباية الضرائب. وتجاه الرئيسي المحارب والجابي، و قد كان في الغالب رئيس قبيلة، كان كل فلاح، وكل راعٍ يلاقي حماية هامة داخل القبيلة التي ينتسب إليها.

لقد حالت مساندة التماسك القبلي في المغرب دون تطور

نظام الإقطاع إلى نظام إقطاعي إلى حد ما. (Seigneurial). وفي المقابل، فقد كان بإمكان الرؤساء المتسلمين الإقطاعات التوصل إلى إجبار الفلاحين واحداً واحداً، وبسهولة، على الدخول في حمايتهم وتسليمهم الأرض. إن نظام «الحماية»[1] هذا، الواسع الانتشار في الشرق الأوسط ،ـ هذه الحماية الممنوحة من قبل الشخص الأكثر قوة، للشخص الذي يسلمه ذاته - وأرضه - لم يتطور في أفريقيا الشمالية، بسبب الحفاظ على تماسك قبلي قوي.

ومع ذلك، فإن علاقات الحماية الشخصية، هذه كما يشير ابن خلدون[2]، قد تطورت في المدن وفي ضواحيها، حيث لا وجود للنظام القبلي.

لقد كانت العلاقات المقطعية، في أفريقيا الشمالية، تزيد من الضرائب على المنظومة القبلية، دون أن تدخلها. وسلطة الحاكم الذي كان يستند، إلى حد كبير، إلى مجموعته القبلية الخاصة، كانت تمارس على القبائل، دون أن تتدخل القبيلة. وبخلاف أوروبا الإقطاعية، حيث كان الأفراد تحت سلطة خاصة، هي سلطة الإقطاعي، فقد كان كل رجل في أفريقيا الشمالية يتعلق بقبيلته وبرؤسائه. ففي أوروبا كانت علاقات

---

(١) س. كاهين، مساهمة في تاريخ الإقطاع، سجلات، جمعيات، حضارات، كانون الثاني ـ آذار ١٩٥٣.

س. كاهين، ملاحظات حول تاريخ الحماية، متفرقات لويس ماسينيون ١٩٥٧.

(٢) المقدمة، ج ٢، ص ٢٩٣ م.

التبعية حقوقية وشخصية. وفي أفريقيا الشمالية لم يكن موجوداً سوى رتيبة، من الوقائع، لا الحقوق، بين قبائل، وليس بين أفراد. ومن خلال عملهم من أجل الحاكم، أو لمصلحتهم بالذات، (نظرياً لحساب قبيلتهم) فإن رؤساء أقوى القبائل، وهي المتحالفة مباشرة مع الحاكم، كانوا يرفعون الضرائب بالقوة على القبائل الضعيفة، هذا إن كانوا قد حصلوا على إقطاعات، (وهذا يضارع نظام الغزو). إن هذه القبائل الضعيفة، وهي التي تشكل «الرعية» وتدفع الضرائب، إنما هي تابعة للقبائل المخزن[1]، التي قدم رؤساؤها الولاء للحاكم. وهذه العلاقات كانت غالباً مدعومة بعلاقات زواجية.

* * *

ما سبب هذه المتانة في المنظومة القبلية في أفريقيا الشمالية؟. إن هذه الظاهرة التي تستحوذ على حيز أساسي من مفاهيم ابن خلدون، هي إحدى الخصائص الأساسية المميزة للمغرب داخل العالم الإسلامي. ويمكن تفسيرها بعدة أسباب:

- إن نظام الملكيات الكبرى الذي وضعه الرومان، ومن ثم البيزنطيون، في الشرق الأوسط، قد قضت عليه، إلى حد كبير، سلالات الخلفاء الأمويين، والعباسيين من بعدهم. أما في أفريقيا الشمالية، فإن بقايا البُنى القديمة كانت بالغة التقلص: إن روما وبيزنطيا، من جهة، لم يبسطا نفوذهما إلا على جزء محدود من البلاد (أفريقيا بالضبط).

---

(١) «المخزن» تعني هنا سلطة الدولة.

وفضلاً عن ذلك، فإن الفاتحين العرب في القرن السابع، لم يخلفوا مباشرة أسياداً أجانب في المغرب. فقد انبسطت الإمبراطورية العربية على مناطق تشكيلها طوال عدة قرون من الاستقلال الفعلي[1]. وأخيراً، فإن حكم الخلفاء الشرقيين في أفريقيا الشمالية، كان نسبياً قصير المدى (٧١٠ - ٧٨٠) لأنه تقلص من جراء عصيان الخوارج.

- إن متانة هذه البُنى القبلية في أفريقيا الشمالية، يمكن أن تفسّر أيضاً، وإلى درجة كبرى، بأهمية الاقتصاد الرعوي في هذه المنطقة، وهذا حدث يسجله ابن خلدون. فهو، من جهة، نتيجة عوامل جغرافية: امتداد السهول الذي تسهل الإفادة منه لتربية المواشي، هو أحياناً أكثر فائدة من زراعة بعلية، وفائدة الانتجاع بين سهول وجبال، مما حول الصحراء. ومن جهة أخرى، هناك أسباب تاريخية كانت تساند وتقوي هذه الحياة الرعوية، منها: دور الرعاة في التجارة القافلية. فالنظام القبلي هو أفضل شكل للتنظيم الذي يحقق تماسك الفريق الرعوي، الذي تحول تنقلاته دون التعبير عن ذاته في أرض محددة يقطنها بشكل دائم.

- وثمة سبب آخر لبقاء البُنى القبلية التي يوليها ابن خلدون أهمية

---

(١) إن أفريقيا الشمالية، حيث طرد الكولونياليون عقب سلسلة من الانتفاضات (أحياناً منذ ثلاثة أو أربعة قرون)، هي أحد أندر البلدان المستقلة، غير المستعمرة، احتلتها الإمبراطورية العربية. وهذا الحدث يفسر، إلى حد كبير، عقبات هذا الاحتلال (من ٦٤٧ إلى ٧١٠) وموقف البربر الذين رفضوا الخضوع، وقبلوا الإسلام.

بالغة، ألا وهو: العادات والأهليات الحربية التي شكلت الطابع المميز للسكان (الذكور) في الشمال الأفريقي خلال عدة قرون. ففي المغرب، وفي قسم كبير من الشرق الأوسط، بقي معظم الرجال، وخصوصاً سكان «البلد المحدود الدخل» أكثر بكثير مما كانت الحال في أوروبا، محاربين إلى حد ما. وقد نجم هذا عن التفشي الواسع للنشاطات الرعوية. فالراعي، سواء أكان من الرحل أم من أنصاف الرحل (مربي ماشية أو زارع) إنما يمتلك دائماً مركوباً، وهذا ما كان ينيط به دور محارب فعال أو محتمل، نظراً إلى التكنيك العسكري في ذلك العصر. لكن هذا التصرف الحربي كان يميز أيضاً جماعات كانت نشاطاتها الرعوية محدودة. وقد عززت القابليات الحربية لدى مجموع السكان، البُنى القبلية، بحيث حالت دون أن يوسع قادة الحرب سلطتهم، وهو الأمر الذي استطاعوا تنفيذه في السكان العزل من السلاح. «فحيثما وجد الإنسان الحر، مهما يكن، وبقي محارباً خليقاً بأن يستدعى دوماً للخدمة، وليس في تجهيزه شيء أساسي يفرقه عن جيوش النخبة، فإن الفلاح قد نجا بسهولة من النفوذ الإقطاعي»[1].

- وأخيراً، فإن أهمية الربح الذي كان ممكناً جنيه من تجارة القوافل، يفسر أن عدداً من رؤساء القبائل لم يبحثوا عن تصديع المنظومات القبلية لكي يمتلكوا، إلى حد ما، وسائل الإنتاج.

وبخلاف المناطق المكتظة بالسكان أكثر من سواها في الشرق

---

(١) مارك بلوش، المجتمع الإقطاعي، تشكل علاقات التبعية، ص ٧٨.

الأوسط (العراق، مصر...) حيث ضمنت البُنى القبلية، وحيث اختفت نهائياً، بعكس ما حصل في أوروبا الغربية، فإن السواد الأعظم من السكان، في أفريقيا الشمالية (ما عدا المدن وضواحيها) كان يعيش ضمن إطار البُنى القبلية، وقد بقيت هذه الحال حتى القرن التاسع عشر. وقد اتخذت هذه البُنى (في بعض الجبال) طابعاً قروياً في بعض الأحيان. وبرغم الأهمية النسبية لسيولة العملة، والتجارة، وتكاثر المبادلات بين السكان المميزين «بأنماط حياة» مختلفة، فإن كلاً من هذه الجماعات القبلية كانت تعيش، أساساً، في حالة اقتصادية قريبة من الاستهلاك الذاتي.

* * *

أولئك السكان كانوا بمجملهم محكومين من قبل أقلية من أصحاب الامتيازات: هؤلاء يتصرفون وبمداخل هامة، دون أن يكون لهم، في المقابل، الضروري من وسائل الإنتاج. فالمستفيد من الإقطاعة لا يتمتع بحق خاص في الأرض، ولا على الأفراد، ولكنه يتمتع بحق ضرائبي على فئة من السكان. وليس للتاجر، أساساً، سوى دور الوسيط بين الأسواق البعيدة. إن هذه الأقلية المحظوظة هي معقدة، بنوع خاص، وصعبة التحليل: فالتجار فضلاً عن عددهم وقدرتهم، لا يشكلون طبقة بورجوازية. وهم، من جهة، لا يبحثون إطلاقاً عن حيازة وسائل إنتاج: وليس لهم الرغبة في ذلك (التجارة أكثر مردوداً على المدى القصير) ولا الإمكانية (الأراضي بأكثريتها ملكية

وتستولي عليها القبائل). ومن جهة أخرى، وعلى نقيض البرجوازية الأوروبية الحقيقية، التي برغم غناها، تشكل طبقة خاضعة لطبقة النبلاء، فإن التجارة في البلدان الإسلامية، الوثيقة الارتباط بالسلطة الملكية، يشكلون جزءاً من الطبقة الأرستقراطية. إنهم لا يشكلون طبقة بورجوازية، وإنما يشكلون أرستقراطية تاجرة، وثيقة العلاقات. غالباً مع الأرستقراطية القبلية العسكرية. وبالفعل، فإن رؤساء قبائل كباراً هم أيضاً تجار قوافل كبار. فالبورجوازيون الراغبون في شراء أرض، في أوروبا، كانوا يصطدمون بسلطان الإقطاعيين العقاري. أما في أفريقيا الشمالية، فإن مثل هذا النزاع لا وجود له، لأن الأرض، في الأساس، ليست مستملكة بشكل قاطع.

في أوروبا، بسطت طبقة النبلاء سلطانها الاجتماعي والعقاري، من واقع الاختصاصي الحربي الذي شكل قوتها، وسط سكان عزّل من السلاح. لقد أصبح حق حمل السلاح امتيازاً وراثياً، وهو أمر عشائري. أما في أفريقيا الشمالية، فإن تكوين مثل هذه العشيرة لم يكن ممكناً، لأن حمل السلاح هو أمر عام، ولا وجود بالفعل، لطبقة نبلاء بالمعنى الإقطاعي الغربي.

إن هذا المجتمع الإقطاعي قد وجد تكوينه، في أوروبا، في مرحلة أصبحت فيها المبادلات النقدية بالغة الانخفاض: كان توزيع الأرض من قبل الحاكم، الشكل الوحيد الممكن لمكافأة الخدمات. ولم ينجم تطور هذه الحقوق الخاصة على الأرض، واليد العاملة، من

هذه المرحلة التاريخية فقط، وإنما هو استمرار لنظام العبودية، المتميز بتملك أكثر جذرية لوسائل الإنتاج (الأرض والعبيد). وعندما استؤنفت المبادلات النقدية، ومعها التجارة، لم يجد التجار الأوروبيون مكاناً وسط الطبقة الأرستقراطية العسكرية والحضارية، ذات البنية العشائرية الوراثية والصلبة.

أما في البلدان العربية. فإن السيولة النقدية لم تتضاءل طوال مراحل مماثلة، وقد استطاع التجار المحافظة على مركزهم وسط الأقلية الممتازة. إن معيار الانتساب إلى هذه الارستقراطية لم يكن النسب ولا التخصص العسكري، ولا تملك الأرض، وإنما تمثل بالقوة المالية، سواء نجمت عن التجارة أو عن الضرائب المرتفعة بفضل القوة العسكرية، أو القبلية. إن هذه الأرستقراطية المالية، التجارية، العسكرية، أو القبلية، ليست عشيرة، ولا أقلية مغلقة. ويقبل بها المرء بمقدار ما يصبح غنياً. وهذه الأقلية هي أيضاً قليلة الاستقرار: فإذا أفلس التجار، من جهة فإن الملك قادر على مصادرة ثروتهم المعتبرة مجمعة بشكل سيِّئ. ومن جهة أخرى، فإن قائد الحرب إنما هو صاحب الأمر، لا صاحب الحق، في القبيلة التي ليس فيها، نظرياً، إلا الرأس.

ومن هنا، فإن السلطة لا تنتقل ببساطة، وبشكل آلي، من الأب إلى الابن، كما أن تعدد الزوجات يعقد قضايا الإرث بشكل رهيب. وأخيراً، وبخلاف ملك الإقطاعية الأوروبية، الذي انخفضت سلطته

الفعلية لأنها تجزأت لمصلحة الإقطاعيين، فإن الملك الأفريقي الشمالي يتصرف بوسائل مالية أكثر أهمية، ولديه جهاز دولة أكثر تركيزاً. فهو قادر، بواسطة قبائل أخرى، أو بواسطة عملاء أو عبيد جنود، أن يستولي من جديد على إقطاعات لم تسلم لأصحابها إلا بصفة مؤقتة. ولهذه الأسباب، فإن أرستقراطية شمالي أفريقيا بقيت نسبياً جامدة، ولم تتوصل إلى إيجاد بنيتها، وإلى أن تجد لها تكويناً في فئة وريثة. إن استمرار الدولة المركزة.. وقد أصبح ممكناً من خلال استمرار السيولة النقدية «قد حرم تشكيل رتبية تبعية قائمة بين السلطة المركزية وبين التابعين»[1].

* * *

إن النزاعات لكثيرة في هذا المجتمع الشمال أفريقي، ولكن الأمر لا يتعلق أساساً بالصراعات الطبقية.

وبالفعل، ليس ثمة وجود لتناحر أساسي بين التجار وبين رؤساء القبائل. إن زيادة أرباح الأول، لا يصطدم بمصالح الآخرين، القادرين أيضاً على المساهمة في التجارة الكبيرة. إن النضالات الناجمة عن جباية الضرائب، لكثيرة. لكن الأمر لا يتعلق إلا بنزاعات بين فئات ذات طبيعة واحدة. فالقبيلة السائدة ليس لها، من حيث التنوع، خصائص تختلف عن خصائص القبيلة المسودة.

---

(١) ر. بروتروش، سيادة وإقطاعية، أوبيه ١٩٥٩ ص ٤٢٢.

إن رؤساء الفئة الأقوى، هم بلا ريب، المستفيدون، أصلاً، من إنتاج الإقطاعة. لكن الذي يميزهم عن بقية القبيلة لا يظهر بوضوح. إن سلطتهم، بالفعل، ليست محدودة من وجهة حقوقية، وهم فضلاً عن ذلك، يجهدون في ستر سلطتهم بمظاهر مساواتية قبلية مجردة. كما يوزعون، في النهاية، قسماً من الأرباح على مساعديهم، مميزين عنهم أولئك الذين يشكلون زبائنهم. وإن أحد أهم أجزاء مؤلفات ابن خلدون يرمي إلى تحليل المظاهر المعقدة والمتناقضة لدور الرئيس داخل القبيلة.

إن المجتمع الشمال أفريقي، القروسطي، ليس مجتمعاً قبلياً فقط. ذلك لأن دور الأرستقراطية التجارية والعسكرية لأساسي فيه. كما أن الأمر لا يعني مجتمعاً عبودياً. العبيد فيه كثيرون، كلهم لا يسهمون إطلاقاً في الإنتاج. إن علاقة الإنتاج السائدة ليست ناجمة عن النمط الإقطاعي. فالمجتمع الشمال أفريقي ليس بالمجتمع الإقطاعي، برغم وجود بعض العلاقات المعقدة لارتباط الإنسان بالإنسان. وبالفعل، فإن هذه العلاقات، عندما تكون بارزة بوضوح، ليست متعلقة إلا بأقلية، وداخل القبائل. كما إن علاقات ارتباط المستخدم بالمستخدم ليست مركبة، وقد ظلت جنينية. وحتى في بعض الممتلكات القائمة في ضواحي المدن، لم يكن ثمة نظام إقطاعي، ولا ملكية خاصة للأرض. فليس في أفريقيا الشمالية طبقة نبلاء حقيقية، ولا محاربون محترفون (باستثناء العبيد) ولا بورجوازية حقيقية.

* * *

إن نمط الإنتاج السائد في المغرب القروسطي، شأنه شأن القسم الأكبر من العالم، يتميز أساساً بعاملين:

١- اندماج السواد الأعظم من السكان في مجموع من وحدات قروية، أو قبلية استكفائية، أو شبه استكفائية.

٢- وجود أقلية ممتازة، يتصرف أعضاؤها بأرباح هامة، دون أن يكون لهم بالتالي حق الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

الأمر يعني، إذن، الميزتين الأساسيتين لما كان ماركس يسميه بـ«**نمط الإنتاج الآسيوي**». لكن أفريقيا الشمالية تقدم مثالاً لهذا النمط من الإنتاج المختلف جداً، عن الذي وصفه ماركس في ما يمكن تسميته «بالمجتمعات المائية»[١]. فهذه المجتمعات (مصر، ما بين النهرين، الهند، الصين، إسبانيا الإسلامية) تتميز بتحقيق الإعدادات الكبرى الموجهة للزراعة المروية: أو بشكل أعم، بواسطة أعمال كبرى متباينة الغايات. وهذه الأعمال الهائلة كانت تنفذ من قبل مجموع السكان، بقيادة طبقة بيروقراطية، ملتزمة بنظام من السخرة المعممة من قبل الحاكم، الذي هو تجسيد المصالح العليا للجماعة.

فإذا كانت هذه الأعمال قد تحققت في إسبانيا القروسطية، وفي مصر، فإنها عملياً لم تتحقق في المغرب. فما هي أسباب ذلك؟ ثمة في أفريقيا الشمالية. عدد ما من السهول الكبرى (سهل رهرب في مراكش، سهل شليف، وسهل ميتدجا في الجزائر، سهل مدجردا في

---

(١) ك. ويتفوجل، الفوضى الشرقية، منشورات مينوي ١٩٦٤، ص ٦٦٨.

تونس) التي كان ممكناً تحويلها إلى منطقة زراعية مروية. ولكن هذا لم يتم: فلماذا؟

إن هذه القضية تبقى مبهمة برغم أهميتها. هل كانت فعاليات اليد العاملة جد محصورة لكي تحول دون التفكير في القيام بهذه الأعمال؟. لكن تطور زراعة جد متوسعة، كان بمقدوره أن يسمح بانطلاقة للسكان. إن انتشار نمط الحياة الرعوية، أو نصف الرعوية، كان بلا ريب حائلاً أيضاً. ولكن مناعة البُنى القبلية، وهي السبب الأساسي، قد خففت، بلا ريب، سلطات الحكام، وجعلت استعباد السكان وتنظيمهم أمراً مستحيلاً. وتجدر الملاحظة إلى أن معظم المجتمعات المائية الكبرى لم تتكون في العالم القديم، ضمن شروط أيديولوجية واجتماعية، إلا عندما كان السكان ينصاعون بشكل تام لسلطان إله ملك، تسانده بيروقراطية من الكهان المهندسين. فهل انوجدت هذه الشروط في أفريقيا الشمالية؟

من الممكن أن تكون شروط تنظيم اليد العاملة من أجل تحقيق الأعمال الكبرى قد انوجدت قبل الاستعمار الروماني، زمن ممالك البربر القديمة. ذلك لأن العديد من المباني المغليثية[1] التي كانت موجودة في المغرب. وبخاصة البناء المسمى «مدراسن» قرب «تيبازا» في الجزائر، لم يكن ممكناً تشييدها إلا بواسطة رؤساء يتصرفون بفعاليات ضخمة. إن السيطرة الرومانية، بتدميرها سلطان ملوك البربر،

---

(١) المغليثية (migalithique) هي آثار ما قبل التاريخ القائمة على الحجارة الضخمة، (المترجم).

وإدخالها نمط الإنتاج العبودي، قد تكون هي التي سببت زوال هذه الأشكال من التنظيم المشترك في بداية تطوره. تلكم فرضية..

ومهما تكن الأسباب، فإن أفريقيا الشمالية لم تتبع التطور التاريخي الذي عرفته «المجتمعات المائية». وإذا ما أعدنا الحالين إلى ما هو أساسي، فإن أنماط الإنتاج هي نفسها: أعضاء الأرستقراطية التي تسيطر على المجتمع بطريقة جماعية، هم بسبيل الحصول على أرباح هامة، دون أن تكون لهم الحقوق الشخصية لتملك وسائل الإنتاج، التي تبقى منظمة في إطار الجماعات القبلية أو القروية. ولكن، إذا ما ظهر المجتمع الشمال أفريقي، والمجتمعات الآسيوية، متقاربة من خلال تطابق علاقات الإنتاج، فليس ذلك فقط لأنها تختلف بشكل أساسي عن علاقات الإنتاج التي تميز مجمل أنماط الإنتاج العبودي، الإقطاعي والرأسمالي.

إن نمط إنتاج ما، لا تحدده فقط علاقة الإنتاج السائدة، بل تحدده أيضاً طبيعة وسائل الإنتاج. غير أن «المجتمعات المائية»، سواء في حقل الزراعة، أو على صعيد النشاطات المصنعية، تتميز بوسائل أكثر إتقاناً بكثير، وأكثر إنتاجية من التي كانت موجودة في أفريقيا الشمالية القروسطية.

ففي «المجتمعات المائية»، حيث تحقيق الأعمال الكبرى يسمح بزيادة للإنتاج هائلة، فإن ثروة الأقلية الممتازة تنجم عن الصادرات الهامة لحسابها الخاص. أما في المجتمع المغربي، حيث مستوى

القوى المنتجة بقي جد ضئيل، فإن الثروة المحققة التي استفادت منها الأقلية الممتازة طوال عدة قرون، لم تنجم عن الفائضات المقتطعة من الوحدات القبلية الضئيلة الإنتاج بمقدار ما كانت تنجم عن اتساع الأرباح التجارية، التي أصبحت ممكنة نظراً إلى موقع أفريقيا الشمالية الفريد على طرق التجارة الدولية الكبرى.

وبالتالي، هل كان ممكناً اعتبار علاقات الإنتاج القائمة في المغرب القروسطى، مماثلة لتلك التي تميز «المجتمعات المائية»؟. ففي هذه المجتمعات، كانت مجموعات الفلاحين خاضعة لاستثمار جد عنيف. وبإرغامها على السخرة، بقيت في حالة من العبودية الجماعية المعممة من قبل أرستقراطية، هي في الواقع، طبقة مغلقة، وهي أحياناً أجنبية المنشأ، وليس لها أية علاقة مع جمهور السكان. إن مجموعات الفلاحين، الراغبة عن أن تكون مكبوتة من قبل أيديولوجيا دينية تكرس سلطات الأقلية الممتازة، قد كانت في أغلب الأحيان بدون دفاع، تجاه الجيوش المكونة من العبيد الجنود. فالكاهن، والعبد الجندي، هما الوسيلتان اللتان بواسطتهما تحافظ الأرستقراطية على استثمارها لجماهير الفلاحين في تلك «المجتمعات المائية».

وفي بالمقابل، فإن الشروط لمختلفة في أفريقيا الشمالية: الدين لا يكرس الأقلية الممتازة، التي لم تزل، إلى حد كبير، مندغمة بالمجموعات القبلية. إن القائد الحربي، في أغلب الحالات، هو رئيس قبيلة، وقوته العسكرية، كما يشير ابن خلدون، تتعلق خاصة بالحذاقة

التي يبذلها مساعدوه في مساندته. الملك نفسه ليس سوى رئيس قبيلة، تزعم اتحاداً لمجموعات قبلية. وعلى عبيده الجنود أن يواجهوا سكاناً مسلحين، يمثل فيهم الفرسان الرعاة قوة عسكرية رهيبة. كما أن التمايز الطبقي هو أيضاً أقل حدة، والاستثمار أضعف مما هو في «المجتمعات المائية». وعلى سبيل المثال، فإن المصادرات الكبيرة لليد العاملة، التي تميز المجتمعات المائية ليست ممكنة إطلاقاً في أفريقيا الشمالية، الأمر الذي يفسر، إلى حد كبير، غياب مشاريع الري الكبرى في هذه المنطقة.

* * *

إن مميزات الجماعات القبلية في أفريقيا الشمالية لمختلفة جداً، إذن، عن مميزات المجموعات القروية في المجتمعات المائية. كما أن أشكال الاستثمار التي يخضع لها هذان النمطان من الجماعات لمختلفة جداً. ومختلفة أيضاً إمكانيات مقاومتهما الضغط. إن المجموعتين القروية والقبلية، هما في الواقع. نموذجان جد مختلفين من حيث البنية الجماعية المشتركة. فالقبيلة لا تتميز فقط بوجود روابط الدم (الوهمية إلى حد ما) بين أعضائها. إنها بنية اجتماعية أكثر تمتعاً بالاستقلال الذاتي من الجماعة القروية. المجموعة القبلية ذات الشكل التنظيمي العسكري، تحقق دفاعها الذاتي: أعضاؤها مسلحون ويتقنون القتال بقيادة الرؤساء. أما القبيلة، ذات الشكل التنظيمي السياسي، فهي تتضمن جنين دولة. وفي أفريقيا الشمالية كانت الدولة، بشكل

ما، اتحاد قبائل حليفة لقبيلة الحاكم، التي باستنادها إلى مقاتلي هذه القبائل المختلفة. لم تكن مجبرة على الاستناد إلى جيوش مكونة من عبيد جنود. وإن قسماً كبيراً من هذه الأرستقراطية القائدة.، بما فيها الملك نفسه، يشكل قسماً مندغماً بالبنى القبلية.

وفي المقابل، فإن الجماعة القروية في «المجتمعات المائية» لم تكن تحقق دفاعها الذاتي. إن أفرادها لم يكونوا، عادة، مسلحين، ولم يكن لها، بحجة أولى، قائد عسكري. فالجماعة القروية ليست وحدة سياسية ذات استقلال ذاتي، فهي ليست سوى عدة عناصر تشكل قاعدة الدولة. والأرستقراطية القائدة، والملك بالدرجة الأولى، هم خارجها، وعليهم أن يستندوا إلى جيوش من العملاء أو من العبيد العسكريين، من أجل فرض سلطتهم.

إن القبيلة لكونة، بالأساس، من «رجال أحرار»، فخورين بالأسلحة التي يحملون، رمزاً لحريتهم الفعلية أو الوهمية. وتضم الجماعة القروية، بشكل خاص، رجالاً خاضعين لأعمال السخرة المعتادة، خضوعهم للمشاريع الكبرى المفروضة من قبل الحاكم. القبيلة تميز مجتمعاً لم تصبح فيه الطبقة المستثمرة متميزة بوضوح، وحيث أشكال الاستثمار ليست جد واضحة الملامح. إن الجماعة القروية هي أحد عناصر مجتمع تبرز فيه سلطات ومميزات الأقلية الممتازة بشكل جد عنيف.

* * *

إن الفوارق لهائلة، إذن، بين المجتمعات المائية وبين مجتمع شمالي أفريقيا. وهي تتعلق بوسائل الإنتاج تعلقها بعلاقات الإنتاج. وينبغي لنا الاستنتاج أيضاً بأن هذين المجتمعين لا ينجمان عن نمط إنتاج واحد، ولا عن شرطين لا يسمى بـ «نمط الإنتاج الآسيوي».

علينا إذن أن نعالج نمطي إنتاج جد متباينين. فعدم التمييز بينهما جذرياً، بحجة أن الواحد منهما والآخر يتعلقان بمجتمعات جماعية القاعدة، تسيطر عليها أرستقراطية ما، يكاد يكون أكثر مبالغة من جمع العبودية والإقطاعية في نمط إنتاج واحد، بحجة أن في أحدهما أو في الآخر تملكاً لوسائل الإنتاج.

يبدو إذن أن وجوب عدم استخدام تعبير «نمط إنتاج آسيوي» إلا بحرص بالغ، لدى الإشارة إلى مجموع أنماط إنتاج جد مختلفة، لا يمكن إدماجها مع العبودية أو الإقطاعية، كما لا يمكن إدماج أحدها بالآخر أيضاً. إن أول تمييز، خلال هذا المجموع ذي القاعدة الجماعية، ينبغي أن يقوم على معيار تحقيق الشارع الإنتاجية الكبرى أو اللاإنتاجية، أو على عدم تحقيقها. وبالفعل، فإن تحقيقها يفترض علاقات إنتاج جد خاصة بين طبقة أرستقراطية جائرة.، وبين جماعات قروية مسترقة. فالأرستقراطية، باستفادتها من طابع الحاكم المهيب، وباستنادها إلى جيش من العبيد العسكريين، تفرض على الجماعات المنزوعة السلاح تحقيق مشاريع كبرى، تشرف على تنفيذها فئة بيروقراطية، من وجهة تكنيكية. إن «المجتمعات المائية» تخص هذه

الفئة الكبرى التي تتعلق بها «المجتمعات اللامائية». أيضاً، وحيث الأرستقراطيات المستبدة تفرض تحقيق مشاريع كبرى غير منتجة. وعندئذ تكون الفائضات المقتطعة، أكثر ضخامة بالطبع، عندما تتحقق مشاريع كبرى منتجة.

إن تحليل البُنى الاجتماعية والاقتصادية لأفريقيا الشمالية القروسطية، يبين لنا نمط إنتاج مختلف إطلاقاً. وهو من خلال خصائصه الأساسية، ليس بنمط إنتاج خاص بالمغرب، ويبدو أنه وجد في بلدان أخرى. إن امتداده يضفي أهمية إضافية على آثار ابن خلدون، الذي أوجد قسماً كبيراً من عناصر هذا التحليل. وبالفعل، فإن عدة مجتمعات أخرى، ليست ضئيلة الأهمية تاريخياً، قد تكون ممكنة التشابه، من حيث نمط الإنتاج، بمجتمع شمالي أفريقيا القروسطي. إن هذه المجتمعات لهامة بنوع خاص، لأنه كان لها في الماضي دور يمكن أن نحاول تسميته اليوم بالدور«الدولي» لولا الخوف من المفارقة التاريخية. ففيما كان المغاربة بسبيل بسط مراقبتهم على الطرق الصحراوية، وعلى إسبانيا، وحتى على مصر في وقت ما (الإمبراطورية الفاطمية) فإن هذه المجتمعات كانت بسبيل تحقيق الاستيلاء على مساحات شاسعة، ومراقبة قسم هام من التجارة «الدولية». ولكي لا نلجأ إلى أمثلة قديمة، فإننا نعني الفتوحات التي حققتها القبائل العربية في القرنين السابع والثامن، والتي حققتها القبائل التركية السلجوقية والعثمانية مثلاً، والإمبراطوريات الشاسعة التي أقامتها القبائل

المغولية. وإلى جانب هذه الأمثلة المذهلة، تبدو ممكنة الإشارة إلى أمثلة أخرى لا تقل عنها أهمية، مثل، الدول التي أنشئت في المنطقة السودانية: غانا بين القرن الثامن والقرن الحادي عشر. مالي بين القرن الثالث عشر والرابع عشر. إمبراطورية سونغالي في القرن الخامس عشر إلخ.. والتي كانت قوتها ناجمة عن المراقبة التي فرضتها على طرق الذهب القادم من المناطق الواقعة في أقصى الجنوب.

في كل هذه الحالات، الأمر يتعلق بمجتمعات قبلية القاعدة، تستخدم فيها أرستقراطية جد متداخلة في القبيلة، التأثير المركب الذي تمارسه عليها (روابط الدم، علاقات زبائن، وعلاقات تبعية) لكي تجر هذا الفريق المسلح في الفتوحات العسكرية، التي لم تكن ناجمة عن تصرف المحاربين المستعدين، بل عن تعدي رجال أحرار، يعتبرون أن من مصلحتهم، أو من مدعاة اعتزازهم، مساندة رؤساء القبيلة ببسالة، إن هذه الأرستقراطية لم تكن تشكل بعد أقلية ممتازة، واضحة المعالم، وإنما تشكل جنين طبقة مستثمرة. ولكن هذه الأرستقراطية القبلية كانت تطمح إلى أن تتميز، وتصبح طبقة سائدة، من خلال الفتوحات التي كانت تحققها القبائل، وعن طريق تحطيم المساواتية القبلية القديمة (والنظرية). إذن، نحن من وجهة تاريخية، على مفترق آخر مجتمع لا طبقي، وأول مجتمع طبقي. وإنه لممكن استخدام مفهوم الديموقراطية، أو الديموقراطية العسكرية المموهة للدلالة على هذا النمط من الإنتاج المعقد جداً. وسنرى أن ابن خلدون قد درس هذا

النمط بدقة بالغة، وأولاه أهمية أساسية في البُنى الاجتماعية لشمالي أفريقيا.

* * *

إن الفتوحات التي حققتها الفئة القبلية، لتسمح من جهة، بفرض اقتطاعات على الشعوب الخاضعة، ومن جهة أخرى، تسمح بفرض رقابة على قسم من الطرق الكبرى للتجارة العالمية. إن أهمية الأرباح التي تجنيها الأقلية الممتازة، وبشكل مفضوح أكثر فأكثر، تحقق فعلاً تمويل جهاز دولة يسمح بتأمين السيطرة على فئة هامة، إلى حد ما، من القبائل الحليفة أو الخاضعة. وإنما تنجم هذه الأرباح، من ناحية كبرى، عن النشاطات التجارية التي تسمح الغزوة بمراقبتها. وبرغم قساوة الاستثمار التي كان يسأمها السكان المحكومون، فان تلك الاقتطاعات التي كان يمكن تحقيقها في الحد الأقصى، لا تشكل كتلة من الأرباح ضخمة، عندما لا تفرز وسائل الإنتاج فوائض هامة. وهذه الأخيرة لا تكفي وحدها لتحقيق الحفاظ على بُنى دولة كبيرة. إذن، إن أرباح التجارة الكبرى لضرورية، ولا تفي بها القوة العسكرية التي لدى مجموعة من القبائل. إن كل هذه الدول القائمة على قاعدة قبلية، تمارس نشاطاً تجارياً كبيراً: وقد تمثلت قوة الإمبراطوريتين التركية والمغولية بمراقبة الطرق القادمة من الشرق إلى الغرب. والتحالف الشهير الذي قام بين جنكيزخان والتجار، إنما يعبر عن ذلك.

إن هذه المجتمعات يمكن أن تتميز، إذن، بإدماج بُنى

الديموقراطية العسكرية ببنى التجارة الكبرى. الأقلية الممتازة تشارك إلى حد ما مباشر، الأرستقراطية القبلية والأرستقراطية التجارية. ولكن، هل تشكل ظاهرة الديموقراطية العسكرية ذات الأرستقراطية القبلية والتجارية هذه، نمط إنتاج حقيقي، مستقل استقلالاً ذاتياً، على نحو ما يميز المجتمعات ذات القاعدة الجماعية المنفذة «المشاريع الكبرى».

أن الأساسي من الأرباح، في الإمبراطوريات القبلية والتجارية، لا ينجم عن الاستيلاء على فوائض إنتاج ما، حاصل بشكل ضئيل، بمقدار ما ينجم عن الأرباح، التجارية. فهده الأرباح هي نتيجة مهمة التوسط التي تمارسها هذه الإمبراطوريات بين المجتمعات التي هي بدورها منتجة. وأهمية أرباح، الوسيط إنما هي تابعة للمسافة التي تفصل بين هذه المجتمعات: مسافة جغرافية من جهة، تحدد ندرة المنتوجات المتبادلة، ولكنها أيضاً مسافة تاريخية تفصل بين هذه المجتمعات التي تتمتع بمستويات تطور جد متفاوتة. فالذهب، المشترى بثمن بخس من المنتجين الأفارقة، أو المغتصب من قبل رؤساء قبائل، يباع في المغرب لقاء منتوجات مصنعة مرتفعة الثمن.

إن الدول القبلية والتجارية، الغنية من خلال مهماتها التوسطية، بنوع خاص، تتميز إذن بنمط إنتاج اصطناعي، على مدى واسع جداً. وإنه لنمط إنتاج واهٍ بشكل خاص. فلقد انهارت بعض هذه الدول، وتفككت عندما اتخذت التجارة الكبرى طرقاً أخرى، غير التي كانت

تراقبها. ولكن ألم تكن هذه الدول تعاني أزمة ما داخلية؟ هذا، إلى جانب سواه، ما تبيِّنه آثار ابن خلدون.

غير أن بعض الدول التي أسستها قبائل محاربة، وتجار، قد لاقت استقراراً نسبياً خلال بُنى كثيرة الشبه ببُنى «المجتمعات المائية». تلكم كانت حال أقسام كثيرة من الإمبراطورية العربية (مصر، والعراق) أو حال ممالك نشأت في الهند من قبل الفاتحين الأتراك أو المغول. فهل بالمستطاع القول إن بُنى «الديموقراطية العسكرية» قد انتقلت إلى بنى «المجتمع المالي»؟، كلا. لقد تحولت البُنى القبلية، بلا ريب، زمن الفاتحين، وفازت الأرستقراطية التي كانت جد مندغمة بالقبيلة، لكي تصبح طبقة قائدة. لكن الفتح الإسلامي لم يبدل كثيراً مصير جمهور السكان الكبير. فالجماعات القروية المصرية، مثلاً، لم تفعل سوى أنها حافظت على بنُى «المجتمعات المائية»، القائمة في وادي النيل منذ القدم. ومن أجل الإبقاء على استعباد الفلاحين المنزوعي السلاح، استندت الأقلية الممتازة إلى جيوش المرتزقة، أو العبيد الجنود، التي تتمثل دورها في أنها كانت غالباً ما تنتهي بالاستيلاء على السلطة لمصلحتها.

إذن، لم يحصل ثمة تطور فعلي لـ «بُنى الديمقراطية العسكرية» نحو بُنى «المجتمع المائي». فلقد ثبتت هذه البُنى، برغم قدمها البالغ، بعدما طرأت عليها تحولات قيمة[1].

---

(١) يمكنا أن نتساءل عما إذا انوجدت، خلال العصر الوسيط، في البلدان =

ومن هنا يبدو إذن، أن الدول التي أنشأتها قبائل محاربة، وتجار، لم تثبت بشكل أو بآخر، إلا بمقدار ما كانت تشمل من مناطق منتجة فعلاً، قامت مقامها، قبلاً، مجتمعات مائية زمناً طويلاً.

وهذا ليس حال أفريقيا الشمالية. فبرغم وجود مكامن طبيعية غير مهملة، لم تتطور «مجتمعات مائية». وفى إطار مجموع هذه القضايا المتعلقة بتطور أنماط الإنتاج الجماعية القاعدة، يقدم المغرب أهمية خاصة. فبفضل آثار ابن خلدون، أصبح ممكناً درس تطور بُنى الديموقراطية العسكرية، مع الأرستقراطية المتاجرة، في حالة تكاد تكون واضحة.

= الإسلامية، «مجتمعات مائية» «وظيفية»، ومجتمعات ما زالت تحقق بالفعل المشاريع الكبرى. فهذه المشاريع لم يتعدها أحد، حتى في العراق، حيث تسبب غزو جنكيزخان بتدمير قسم كبير من مشاريع الري. ولكن يبدو أن عدد السكان قد قل كثيراً، حتى أمكن جمع اليد العاملة التي كانت ضرورية.

رجل سياسي
من عائلة مرموقة

منذ ما أوضحنا المميزات الاقتصادية والاجتماعية، لأفريقيا الشمالية، بشكل جد مبسط، أصبح، بإمكاننا الآن القيام بتحليل العقبات العديدة التي عرفها هذا البلد في القرن الرابع عشر. فلنستبدل المحاولة النظرية بالشرح الملموس، وهو: علاقة[1] الطوارئ التي عرفها ابن خلدون خلال الخمسين سنة التي أمضاها في مختلف بلدان المغرب الإسلامي. فلقد تدخل المؤرخ العظيم مباشرة بعدد من الأحداث السياسية، وعاش في أوساط جد متباينة. كما أن سرد سيرة حياة ابن خلدون منذ ولادته حتى فترة ذهابه شطر مصر، حيث انزوى ليقضي الربع الأخير من حياته، إنما هو عرض بليغ وفريد لفيلم جد طويل: فيلم يسجل تقلبات التاريخ المغربي في غضون قرون عديدة. وهو أيضاً مراقبة مصير شخصية عجيبة. وهو أخيراً معرفة الأسباب التي دفعت ابن خلدون إلى تدبيج أثر فريد قبيل سفره إلى المشرق.

(١) لقد دبج ابن خلدون سيرة ذاتية هامة.

إن أهمية هذا الأثر لشاملة، ولكن لا يمكن فصلها عن الرجل الذي ابتدعها، ولا عن الأحداث التي عاشها.

فعندما ولد ابن خلدون في تونس، سنة ١٣٣٢، كانت إمبراطورية الموحدين، التي حققت توحيد المغرب، قد زالت منذ ستين عاماً، وكانت مرحلة عظمتها أكثر قدماً أيضاً، وقد انتهت مع السنوات الأخيرة للقرن الثاني عشر. ومع ذلك، فإن عصر الموحدين الكبير، الذي يسجل ذروة الحضارة القروسطية المغربية، يبقى في ذاكرة السكان بمثابة ملامح عصر ذهبي حقيقي. وإذا ما كان هذا، الانطباع، بلا ريب، جد مبالغ فيه، فينبغي القول بأن له ما يبرره تجاه المرحلة الطويلة من الفوضى والبؤس، والاضطرابات المتعددة الألوان، التي تعاقبت في العصر الذي كانت فيه الحضارة الموحدية في ذروتها.

لقد طبعت هذه ا الحضارة عدداً هاماً من المدن، كما أن الدول الثلاث التي سيطرت على حياة المغرب السياسية في القرن الرابع عشر، إنما هي الورّاث المباشرون أو غير المباشرين للإمبراطورية الموحدية. ففي أفريقيا (تونس حالياً) تأسست سلالة آل حفص[١] التي حكمت في تونس، على يد حاكم مقاطعة، عيّنه الموحدون، وقد استقلت بالحكم منذ انهيار الإمبراطورية. وفي المغرب الأوسط، حكمت مملكة تلمسان التي تنازعها الاضطراب الكثير، سلالة حكام

(١) المشتق من اسم جدها أبي حفص، مؤسس السلالة.

آل عبد الواد[1] الذين جهدوا لمقاومة الغزوات المراكشية. وهم أيضاً ورثة الموحدين الذين أوكلوا إليهم المهمة الصعبة في تثبيت النظام في المغرب الأوسط. وفي مراكش، فإن حكام سلالة المرينيين[2] التي وجهت إلى إمبراطورية الموحدين طعنة الخلاص (١٢٦٩) وهي في تفككها الكامل، كانوا بالفعل مسكونين بعظمة أعدائهم القدامى فقد جهدوا لكي يساووهم، ويقتفوا أثرهم، سواء في متابعة الحرب المقدسة في إسبانيا، أو في محاولات توحيدهم المغرب.

غير أن وحدة المغرب الإسلامي، وهي رمز عظمته، قد أصبحت في القرن الرابع عشر من أعمال الماضي. ففي إسبانيا، لم تعد نجاحات إعادة الفتح المسيحي موضع سؤال. وفي المغرب، برغم جهود المرينيين لتحقيق مشروعهم الكبير: محاولة إعادة توحيد مناطق فاس وتونس، فإن الدول الثلاث اتجهت إلى التفرد بمميزات خاصة أكثر فأكثر، برغم العلاقات التي نسجتها الروابط الثقافية.

فالفرق إذن كبير بين هذه المجموعات السياسية الثلاث لكي تشكل وحدات متلاحمة. إن موت كل حاكم بشكل تلقائي يفتح أزمة توارث: أولاد الملك الفقيد المتحدر من عدة زوجات، يتجابهون ويجندون الأنصار. ولم تفلح السلالات الإسلامية قط في فرض انتقال السلطة الملكية وفق نظام البكورة، وهذه إحدى عاهاتهما. ولم تكن

---

(١) المشتق من اسم قبيلة بني عبد الواد وهم أسيادها.

(٢) المشتق من قبيلة بني مرين وهم أسيادها.

الصراعات الدورية التي كانت السلطة الملكية رهانها، لتقوم من أجل تدعيم هذه السلطة.

إن هذه السلطة، على الرغم من طبيعتها الأوتوقراطية، لم تمارس سلطانها إلا على القبائل المحتفظة باستقلالها الذاتي. وهذه بدورها كانت تجهد دائماً، في حدود الممكن، للتخلص من تأدية الضريبة، كما أن السلطة الفعلية للحاكم كانت تقاس بسهولة، بمساحة الأراضي التي يراقبها فعلاً. وفي الغالب، كان عليه أن يقبل بأن لا يمارس إلا سلطة نظرية على المناطق الجبلية، وعلى الجهات الأكثر ابتعاداً عن العاصمة، فـ «البلد المخزن» المراقب من قبل الحكومة التي تجبي الضرائب، يواجهه «البلد السيب» المتمرد الرافض تأدية الضريبة. هذا البلد النادر الاعتداء، كان يقف بمعزل عن حياة المملكة، وينتظم هكذا على قواعد البُنى القبلية التقليدية.

في «البلد المخزن»، كانت القبائل المكلفة جباية الضرائب، تضيف إلى «غزوتها»، الأميرية، مؤسساتها الخاصة، الأمر الذي يغذي خطراً جد وخيم على الحياة الفلاحية. وإلى هذه النزاعات تضاف وتتداخل جهود الحكومات للاستيلاء على بعض أجزاء «البلد السيب» «Siba» وعلى منافسات كبار رؤساء القبائل. ويطابق هذه النزاعات الداخلية، المؤسسات الحربية الواسعة النطاق، التي تدفع أسياد العواصم إلى التشاجر، وتتشابك في هذه الصراعات بين الدول، الحروب الصغيرة التي تنشب بين القبائل، وتمردات التابعين، ومكايد المطالبين بالعرش

الذين يجدون بسهولة قسماً من القبائل مستعداً لمساندتهم. الحرب إذن تنشب باستمرار، وتصبح صناعة حقيقية، ووسيلة حكومية. إن الأداة الأساسية لهذه العمليات الحربية، وهي الفرسان، تنضم إلى قبائل الرعاة التي يشكل تحركها ومراكيبها سبباً هاماً في اختصاصها الشرس. ويحتل البدو الذين قدموا من الشرق، ابتداء من القرن الحادي شر، مركزاً هاماً في عداد أولئك الفرسان.

إن المدن، ومن ضمنها العواصم، على الرغم من خضوعها الأدنى خضوع الأريـاف، كانت تعاني حياة مضطربة: فالوزراء، والحجَّاب، ومشايخ القصور الحقيقيون، والمطالبون بالعرش من أفراد العائلة المالكة، كانوا يتنازعون، ويبحثون عن مساندة المرتزقة العرب أو المسيحيين. وقد كانت هذه النزاعات تتجاوز أحياناً جدران القصبة (محلة محصنة، ومركز الحياة السياسية)، وتثير صخب الأوساط الشعبية. وكانت الدسائس، والمؤامرات، والانقلابات، و الاغتيالات، تتكاثر في كل مكان.

وبرغم هذا التقلب وهذه القلاقل، كانت المدن الكبرى التي تشكل مركز التجارة الكبير، تستمر في تمثيل دور هائل في حياة أفريقيا الشمالية، وتبقى في كل دولة محاور الحياة الدينية، والثقافية والسياسية، وتجتذب عدداً كبيراً من التجار المسيحيين والشرقيين. لقد كانت تضم مجموعات من الناس جد كثيفة، نسبياً، في ذلك العصر. كان عدد سكان كل من تلمسان، وقسطنطينية، وبجاية، يراوح بين ٤٠ و٥٠ ألف

نسمة. وكانت مراكش تضم زهاء ستين ألفاً. وتضم فاس مئة ألف. وكان سكان هذه الحاضرات الكبيرة جد متداخلين: فهناك أولاً سكان متنقلون، من ريفيين يأتون من القرى لأسباب دينية أو تجارية، أو لأنهم طرائد عدم الاستقرار. أما السكان الأصليون فكانوا يشكلون عدة فئات منها: الموظفون والجنود الذين يحتلون القصبة (المحلة الرسمية) والمثقفون والتجار والحرفيون. وكانت تتحلق حول المسجد الكبير، وهو قلب المدينة، مختلف «الأسواق» المتخصصة (وهي شوارع التجارة والحرف). كانت التجارة الأكثر غنى تتجمع قرب المسجد، أما الحرف الوسخة أو الضاجة فإنها كانت تقام في الضواحي.

* * *

إنه لضروري أن نعرف مكانة عائلة ابن خلدون في أفريقيا الشمالية، خلال القرن الرابع عشر. إنها لعائلة مرموقة ونبيلة. لقد قدم أسلاف ابن خلدون الأقدمون من الجزيرة العربية، من حضرموت، فأقاموا في الأندلس، وكانت عائلة خلدون إحدى أقوى عائلات ثلاث في إشبيلية. لقد كان دورها عظيماً. وقد عدّد الكثيرون من المؤرخين الشهرة التي كان يتمتع بها آل خلدون في الحقل العلمي، أو الفكري والسياسي. وقد اشتهر آل خلدون بالبسالة التي أبدوها خلال معركة زلاقة الشهيرة (١٠٨٦) حيث سحقت جيوش المرابطين والأندلسيين الجيوش المسيحية. وبعدما قام آل خلدون بدور حاسم في الدفاع عن مدينتهم المهددة من قبل المسيحيين، نزحوا كما نزح غيرهم سنة

١٢٣٠، تاركين المدينة التي مزقتها الانقسامات التي كانت تغذيها القوى الكبرى المتنافسة. وقد أصبحت المقاومة عبثاً، منذ ما تأكدت شائعة تسليم المدينة، لأسباب سياسية محلية ودولية.

لقد لجأ آل خلدون، في البدء، إلى سوتا، حيث ارتبطوا بروابط زواج مع أقوى عائلات المنطقة، ثم رحلوا إلى تونس. وخلال الفوضى التي خلفتها حشرجة إمبراطورية الموحدين، ظهرت أفريقيا بمثابة الموئل الوحيد للقوة والاستقرار. لقد أعلن استقلال أفريقيا أحد أعضاء أكبر عائلات الموحدين، وهو أبو زكريا، ملك تونس، وأرسى قواعد دولة قوية ومتينة. وبوصفه محافظاً حقيقياً على الشهرة الموحدية اعترف بسلطانه، في الحال، عدد من الأمراء الإسبان، كما اعترف به في مناطق واسعة من المغرب. وقد أعرب ملك تونس، منذ بداية حكمه، عن اهتمامه بقضية الإسلام الإسباني بإقدامه على مساعدة الإشبيليين المحاصرين. ذلك أن أبا زكريا، مؤسس السلالة الحنفية، قد كان ذات يوم، الحاكم الموحدي لإشبيليا، حيث أقام العلاقة مع العديد من العائلات الأندلسية. وقد يممت هذه العائلات وجهها شطر تونس، عندما اضطرت إلى مغادرة وطنها. وقد جلبت هذه النخبة الأندلسية معها جمهرة من الزبائن: من حرفيين حملوا أجهزتهم الدقيقة، وخبرتهم، ومن مزارعين حاذقين أنشأوا بقاعاً خصبة في السهول الساحلية لشمالي أفريقيا.

أما عائلة آل خلدون التي كانت تربطها صداقة وعلاقات عائلية

بالحاكم، فقد استقبلت بحفاوة في تونس. وقد أضيفت إلى الهدايا، والحفاوات، والأراضـي، والمنافع الأخرى، التي حصلت عليها وظائف إدارية عليا. وعقب وفاة أول ملك حفصي، احتفظ آل خلدون بعطف وثقة خلفائه. فوالد جد ابن خلدون كان وزيراً للمالية، وقد دفع حياته ثمناً لتعلقه بالسلالة المالكة، عندما استولى على الحكم مغتصب لفترة ما. وجد عبد الرحمن بن خلدون المؤرخ، تقلد عدة مناصب: وأظهر أمانة نادرة نحو ملكه، لحظة ابتأس. وقد كافأه الملك بأن جعله مستشاره، وأوكل إليه حكم العاصمة أثناء غيابه.

إن حضور الدور الكبير الذي قام به آل خلدون في الإدارة العليا للمملكة، نتج من علاقات الصداقة التي قرَّبت أسلافهم من مؤسس السلالة، من جهة، كما نتج أيضاً من أهمية الأندلسيين السياسية في حياة العاصمة السياسية. وبالفعل، فإن ملوك بني حفص، المنشغلين بتدعيم سلطانهم، قد اصطدموا بتابعيهم من كبار رؤساء القبائل. وهؤلاء الرؤساء من خلال كونهم، نظرياً، تابعين للملك، كانوا يتظاهرون بأنهم يعتبرونه بمثابة السيد المطلق. فإذا ما طالبوه بأرصدة كبيرة وبعدة هبات، فقد كانوا كثيراً ما يشقون عليه عصا الطاعة. كان دورهم راجحاً، بنوع خاص، أثناء أزمة الخلافة التي تعقب وفاة كل ملك. إذ إنهم كانوا يضعون في كفة المزايدات مساندتهم لمختلف الطامعين في العرش. ويؤثرون على اختيار العلماء الذين يضفي تقليدهم طابع الشرعية على سلطة الملك الجديد. وقد كان ملوك بني حفص، من أجل موازنة قدرة

هؤلاء «الإقطاعيين» والتملص من تأثيرهم، يجهدون في مواجهتهم بالعائلات الأندلسية الكبرى. فكانت هذه العائلات تتسلم المراكز الأساسية في الإدارة العليا، حيث الحجاب الأندلسيون كانوا، بنوع خاص، جديرين ومقدرين سبب ثقافتهم الرفيعة، والبالغة التفوق على ثقافة رؤساء القبائل الغلاظ. إذن، كان ثمة منافسة جد حامية، تواجه عسكريي الأرستقراطية القبلية ومثقفي الأرستقراطية الأندلسية. وكانت عائلات الفريق الأول، القديمة، المنضوية تحت ستار من التزمت الصارم، لا تخفي رفضها تجاه أخلاق وثقافة منافسيهم الأندلسيين الرفيعة.

وقد كانت عائلة آل خلدون تتمتع أيضاً بشهرة روحية كبيرة. ولهذا تخلى والد المؤرخ عن السلك السياسي، لكي ينصرف بكليته إلى أبحاث لغوية و فيلولوجية (أكسبته جدارة شهيرة) ولكي ينصرف، بخاصة، إلى التأمل الصوفي. وكان أحد أكبر المؤثرين في إحدى الجمعيات الدينية العديدة التي تتطورت في ذلك العصر.

لقد كان عبد الرحمن بن خلدون ينتمي، إذن، إلى إحدى أكبر العائلات في تونس. إذ إنها كانت تحتل مركزاً محسوداً، سواء في الشؤون السياسية كما في المباحثات، الأدبية أو اللاهوتية. وقد شكل منزل آل خلدون حلقة أدبية حقيقية، يرتادها أكبر أسماء الأدب أو الدين. وهذا يعني أن تنشئة ابن خلدون الشاب كانت مندفعة بشكل خاص. وهذه التنشئة المرفقة بعناية والد ابن خلدون: استفادت من

تعاليم أكفأ الأساتذة، واغتنت بالعلاقات الشخصية مع أرفع الأدمغة. وكانت من القوة والتباين بحيث أن ابن خلدون، منذ نعومة أظفاره، أبدى هذا الميل إلى التحصيل الذي هيمن عليه طوال حياته. فلقد كرس في سيرة حياته فصولاً طويلة لمراحل تكوينه الثقافي، محدداً أصولها، وأهليتها، واصفاً بالتفصيل المعارف التي هضمها تدريجاً. إن تربيته الابتدائية، التقليدية الطابع، تنطوي على قراءة القرآن، ودراسة التقاليد الدينية، والعناصر اللاهوتية الأساسية. وقد اكتسب ابن خلدون، فيما بعد، معارف فلسفية، ومنطقية، ورياضية، وفلكية، وطبية. وهذه التربية إنما كانت ضرورية لهذا الفتى، الذي أعدّه وضع عائلته بشكل طبيعي، لمهمات الحكم والإدارة العليا. وقد تكون أيضاً لممارسة الشؤون الإدارية، ولتدبيج الرسائل الرسمية وفق قوانين ذلك العصر. وكان تكوينه التاريخي، متقدماً، على وجه الاحتمال: فإذا ما كان التاريخ، بالفعل، يشكل جزءاً أساسياً من ثقافة كل رجل صادق، فهو يشكل أيضاً أشد أنواع الانضباط في الشؤون السياسية والإدارية.

إن صلابة وتنوع تربية ابن خلدون قد تيسرت بفضل الاستقرار والازدهار اللذين نعمت بهما تونس في ذلك العصر، فعقب مرحلة مضطربة، كانت المملكة المجزأة خلالها تعاني بشكل مأسوي الفوضى التي أثارها كبار رؤساء القبائل، استطاع السلطان أبو بكر إعادة توحيد أفريقيا، وتوطيد النظام والاستقرار. واستطاعت أفريقيا وعاصمتها، عقب أكثر من أربعين عاماً من القلاقل والفوضى، أن

تستفيد من عشرين سنة مؤاتية. ففي مثل هذه العصور السعيدة، نستطيع أن نقيس المؤهلات التي تشكل أهمية تونس وحيويتهما. ذلك لأن المدينة تنعم بأحد أفضل المواقع التجارية: فهي تراقب عمليات العبور في حوض البحر المتوسط، الغربي والشرقي. وهي، بشكل ما،، نقطة الاتصال بين المغرب الإسلامي وبين بقية العالم العربي، وإذا ما كانت مدينة المغرب هي التي شعرت بتأثيرات المشرق بوضوح، فإنها أيضاً الحاضرة التي أقامت أوثق العلاقات مع إسبانيا، ومع التجار الأوروبيين. ففي تونس كان يتجمع حجاج المغرب المتجهون إلى مكة، وسواهم. وقد انطبعت حيوية المدينة، والإدارة الحسنة، بعدد القصور والمساجد الضخم، وبالمدارس التي بوشر ببنائها.

وقد كتب ابن خلدون بصدد هذا العصر قائلاً:

«إن سكان تونس، وقد نسوا تحول الثروة، قد استراحوا في ظل الازدهار، فيما كانوا ينعمون بطمأنينة تامة تحت علم المجد الذي رفعه لهم السلطان، وتحت حماية عدالته»[1].

«ولم تعد صيحات العصيان تدوي في البلاد»[2].

إن وفاة الملك (١٣٤٦) التي حصلت في غمرة هذا العصر السعيد سببت تأثراً عنيفاً. لقد أذيع النبأ في منتصف الليل.

«نهض الناس جميعاً من أسرتهم، وخفوا إلى القصر ليتأكدوا

---

(١) تاريخ البربر، ترجمة دي سلان، ج٣، ص ٢٣، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤، م.

من الحدث. وقد أمضوا بقية الليل في الطواف حول المقر الملكي. وبدوا كأنهم سكارى، إلا أنهم لم يكونوا كذلك»[1].

وهذا التأثر لم يكن دون سبب. ذلك لأن وفاة الملك تسجل، حسب العادة، بداية اضطرابات جديدة.

وبرغم كون الملك الراحل قد أوصى بتعيين أحد أبنائه وريثاً شرعياً، فإن فترة خلو العرش تتيح إمكانيات كبيرة للطامعين: يقوم أخ للوريث المعين بالاستيلاء على السلطة فجأة. ويحظى بالتنصيب، ويتوصل في النهاية إلى اغتيال منافسه. وينجح المنتصر في مغامرته بفضل تأييد «أدنى طبقات السكان الذين عاشرهم في غضون حياة من فجور». وعندما كانت هذه الطبقات تستوثق من نجاح المطالب بالعرش، فإنها كانت تستسلم بلا رادع، لكل ضروب الإسراف، كما يقص ابن خلدون. غير أن أزمة الخلافة هذه، وهي تقليدية في تاريخ سلالات شمالي أفريقيا، لا تلبث أن تثير بشكل مباشر، انقلاباً في طول المغرب وعرضه: المطالب بالعرش، المغتال، هو بالفعل، المحمي من قبل الملك المراكشي أبي الحسن، أحد كبار ملوك المرينيين، الذي يجد في أحداث تونس ذريعة للقيام بعملية واسعة النطاق.

أن هذا الملك المريني، بإزاء جهده في الحرب المقدسة، في إسبانيا (وهو جهد بائس لأنه أدى إلى هزيمة ريو سالادو الخطيرة سنة ١٣٤٠) قد جهد فعلاً لتحقيق مشروع سلالته الكبير: ألا وهو توحيد

---

(١) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٣، م.

المغرب. وعقب ذلك ببضع سنوات، تحالف مع التونسيين، وتوصل إلى الاستيلاء على تلمسان سنة ١٣٣٧. وقد مارس، إثر هذا النجاح، ضرباً من الحماية المباشرة على تونس، ونصب نفسه ضمنياً لتقليد الوريث الشرعي زمام العرش الحفصي. وبعد اغتيال تابعه، وجد الملك أبو الحسن، في رغبة الثأر للضحية ومعاقبة المغتصب، ذريعة للتدخل المباشر في أفريقيا. ولما جمع جيوشاً هائلة، احتل الدولة الحفصية بسهولة، ودخل تونسي ظافراً في شهر أيلول ١٣٤٧. فبدت الوحدة التي عرفتها أفريقيا الشمالية، زمن عظمة الموحدين، قائمة من جديد. و بدت كل الآمال عندئذ سانحة.

ويبدو ابن خلدون قد تأثر بالغ التأثر بالسلطان الذي بسطه ملك فاس، وبتلك الوحدة التي بدت كأنها ضمان عظمة جديدة بالنسبة إلى المغرب. فقد وصف بهذه العبارات دخول المرينيين إلى تونس:

> «لقد شكلت جيوش الملك حاجزاً مزدوجاً يراوح طوله بين ثلاثة أو أربعة أميال، منذ سيدجوم حيث المعسكر حتى مدخل المدينة. واصطف المرينيون على صهوات خيولهم، حسب درجاتهم، تحت أعلامهم الخاصة، وخرج الملك من مضربه على صهوة جواد جميل يتبعه موكب بهي. وتقدم على قرع الطبول، فيما كان زهاء مئة عام تخفق حوله. وبمقدار ما كان يتقدم، كانت الجيوش تشكل صفاً وتسير في أثره، بحيث أن الأرض كانت ترتجف تحت أقدام هذا الجيش اللجب. لم يرَ أحد إطلاقاً يوماً مماثلاً على ما أظن...»[١].

---

(١) المرجع نفسه، ج٤، ص ٢٥١ - ٢٥٢، م.

ولكن، برغم عظمة العملية، ومظاهر احترام الملك لأماكن أفريقيا المقدسة، فإن بعض أوساط تونس أبدت موقفاً عدائياً، مستتراً إلى حد ما، تجاه المرينيين. ولم يكن الأمر يتعلق بآل خلدون. إذ إن هؤلاء وافقوا على استتباب النظام، وخصوصاً شهرة العلماء والمثقفين الذين كان الملك المراكشي يحب اجتماعهم حوله. وقد انضم إلى الموكب الملكي، بالفعل، حقوقيون، ومثقفون، وعلماء أصبحوا نزلاء منزل آل خلدون.

وسرعان ما استفاد الفتى عبد الرحمن من معاشرة هذه الأدمغة اللامعة. و قد أصبح أحدهم، وهو الآبلي، أستاذه المفضل، ويبدو أنه قام بدور أساسي في التكوين الثقافي للمؤرخ المقبل. إن الآبلي هو أحد أشهر فلاسفة العصر. فهو شارح ومكمل الفلاسفة العقلانيين العظام أمثال: ابن رشد، وابن سينا، والفارابي، والرازي. لكن المغرب عرف في القرن الرابع عشر مرحلة رجعية التدين، اعتبرت مؤلفات هؤلاء الفلاسفة مشتبهاً فيها، ولم تعد تدرّس بشكل عام. وبفضل الآبلي استفاد ابن خلدون طوال ثلاث سنوات، من تعليم فلسفي، ومن تكوين عقلاني فريد بالنسبة إلى تلك المرحلة التي كانت ظلامية. لقد أكسبه أستاذه، المقيم عند آل خلدون ، تكويناً منطقياً بالغ القوة، وأتاح له هضم فكر الفلاسفة العظام. وقد بدأ ابن خلدون منجذباً بشكل حاد إلى تعاليمهم. وكان من تأثير الآبلي في ابن خلدون، بحيث عزم الفتى

على مبارحة تونس، عاجلاً أو آجلاً، للانضمام إلى أستاذه الذي وجب عليه أن يعود إلى فاس.

استمرت الحياة السياسية، خلال هذه المرحلة الهامة من تكوين ابن خلدون الثقافي، وكانت مضطربة جداً: فالملك أبو الحسن، وهو سيد إمبراطورية شاسعة. راغب في توطيد النظام، وعازم على فرض رقابة صارمة على تحركات «الإقطاعيين»، وبخاصة أولئك الذين ينتمون إلى قبائل عربية كبيرة. وقد حظر على هؤلاء جباية مختلف الضرائب، لحسابهم، من سكان المدن والفلاحين. وفي المقابل، وعدهم بمبلغ منظم للتحقق من خدماتهم، ومن طاعتهم. وقد كانت هذه السياسة الممركزة ضد مصالح كبار رؤساء القبائل، الذين اتحدوا ضد الملك. وقد خرق البعض منهم، صراحة، قرارات الملك، فعزم أبو الحسن على تصفيتهم بالقوة. ولكن الجيش المريني، وهو خليط متنافر من المرتزقة، ومن فيالق جيوش مجندة بالإكراه، ومن سوقة قبلية متعلقة بكبار الأسياد، قد تخلى عن الملك. وقد أدت هذه الردة الى هزيمة الملك في النهاية تحت ضربات القبائل العربية، التي لم يكن لقواها الضئيلة أن تظفر وحدها. فتفككت الإمبراطورية من جراء هذا الفشل: وتمردت مع الرؤساء المقيمين في فاس. واستعادت كل من تونس وتلمسان استقلالها. وقد كتب ابن خلدون يقول:

«واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم، بمن طرأ.. من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم»[1].

---

(١) المقدمة، ١، ص ٥٢.

ففي تونس طرد المرينيون، واضطروا للجوء إلى العقبة. وأخفى منزل آل خلدون البعض منهم، ومن بينهم كاتب السلطان الخاص، الذي ما إن دخل تونس حاول أن يواجه الأخطار التي كانت تحدق به من كل جانب. وعلى الرغم من جهوده ا الشجاعة، فشل بعدما قفل إلى مراكش. وقد استولى على الحكم ابنه، وهو خصمه في الوقت نفسه.

ولم يعد الهدوء إلى تونس، عقب ذهاب المرينيين. واستمرت معارك العصابات، وأصبح التقلب السياسي هائلاً. والأمير الحفصي الذي تسلم العرش، سقط بين يدي الحاجب ابن تفراكين الذي يمثل مصالح كبار رؤساء القبائل. فتخلص من ملكه، وأقام مقامه شاباً، دمية طائعة، يستطيع أن يحركها على هواه. وفي منتصف هذه الصراعات حلت نكبة سنة ١٣٤٨: وهي وباء الطاعون، فأحدث أضراراً فادحة. وقد كتب ابن خلدون يقول:

«... الطاعون الجارف، الذي تحيَّف الأمم، وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء الدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وفل من حدها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن»[١].

---

(١) المقدمة، ١، ص ٥٣.

كانت الكارثة عنيفة في تونس بوجه خاص. وقد رأى ابن خلدون موت والده، وأمه، ومعظم أصدقائه وأساتذته.

ويضاف إلى هذه الكارثة، مجاعة مفجعة حصلت سنة ١٣٥٠. وتنتهي فتوة ابن خلدون فجأة في سياق هذه الكوارث، التي درجت في كنف عائلة غنية ومحترمة، وسط مدينة هادئة ومزدهرة. ولم يعد ثمة ما يشده إلى تونس. والتفت شطر دروسه، وانكب عليها بشغف، وعزم على أن يلتحق بأستاذه الآبلي في مدينة فاس. وقد تمنى عليه أخوه الأكبر أن يؤجل هذه الرحلة.

وفي سنة ١٣٥٢ وجد ابن تفراكين الكلي القوة، نفسه بالفعل، مهتماً بمعالجة إحدى العائلات الكبرى، فعين ابن خلدون، وهو في العشرين من عمره، كاتباً: أي إنه مكلف كتابة اسم، وألقاب، ونسب الملك، على النصوص والرسائل الرسمية. ويبدو أن ابن خلدون لم يكن مرتاحاً للعمل في خدمة هذا الملك، الشره الغني، الذي يمتدح الوزير شراهته، ليحسن إبعاده عن أمور الدولة. وما عتمت الحرب أن اندلعت بين حكومة تونس وبين أمير حفصي مستقل يحكم قسطنطينة. فيغادر ابن خلدون تونس التي كان ملكها وديوانه وجيشه على أهبة القتال. ولكنه كتب فيما بعد يقول:

«كنت عازماً على مغادرتها عندما تحين لي الفرصة، بقدر ما عانيت من الضجر في انفصالي عن أستاذي، وجعلي في حال يستحيل فيها متابعة دروسي»[١].

---

(١) المقدمة، م.

لمد سمحت له الهزيمة السريعة للجيوش التونسية بتحقيق مشروعه. فبعدما وضع نفسه في مأمن حتى نهاية القتال، انتظر في بسكرا إلى أن ينجلي الوضع السياسي، بدلاً من أن يلتحق بتونس.

وفي مستهل سنة ١٣٥٣ يمَّم ابن خلدون وجهه شطر تلمسان، حيث أقام الملك المراكشي وحاشيته موقتاً. وبالفعل فإن الملك المريني الجديد، أبا عنان، استعاد مشاريع والده، ورغب من جديد في إعادة توحيد المغرب: فاحتلت جيوشه تلمسان من جديد، واستولت على بجاية، لكن ثمة عقبات داخلية حالت دون توجهه مباشرة إلى تونس. وعلى طريق تلمسان هذه، التقى ابن خلدون فيلقاً من الجيش متجهاً نحو بجاية، لكي يعاقب عصياناً ضد الحاكم المريني. وقد نشأت مودة بين قائد الفيلق، وهو حاجب الملك وصديق طفولته، وبين ابن خلدون الشاب الذي ينتمي إلى عائلة عريقة. وعزم ابن خلدون على مرافقته حتى بجاية، وأسهم في احتلال المدينة. وفي سنة ١٣٥٣ فيما كانت بعثة من الشخصيات تغادر بجاية إلى تلمسان، لتقدم ولاءها للملك، التحق ابن خلدون بها، مزوداً من قبل حاميه بخيول، وحلل شريفة، وأموال وخيام. وقد قدّم للملك خلال حفلة رسمية، وحاز، رغم سنه، اهتمامات كبيرة. فاستعلم الملك الفتى التونسي عن تطور الوضع السياسي في أفريقيا. وقد كتب ابن خلدون يقول؟

«لقد حظيت بمنح كثيرة، وبعدة بدلات شرف، وخيول جميلة، كما حظيت بوعد إعادتي إلى تلك الاقطاعات التي كنت وعائلتي نتمتع بها في مسقط رأسنا»[1].

---

(١) تاريخ البربر، ج٤، ص ٢٠٠، م.

وربما كان من أجل إقرار ارتداد ابن خلدون، حرم حاكم تونس عائلته قسماً من مغانمها المألوفة.

إن هذا الاستقبال المؤاتي جداً من قبل الملك المراكشي، يفسر بالصداقة التي يكنها كبير الوزراء لابن خلدون، كما تفسر أيضاً بأهمية آل خلدون السياسية في أفريقيا. وقد عرف الملك أبو عنان، فوق ذلك، كيف يكون وفياً بالنسبة إلى الذين كانوا أوفياء لوالده الذي سقط أثناء المحنة، وقد كان آل خلدون من أولئك الأوفياء. وأخيراً، فإن المثقفين والعلماء الذين رافقوا الجيش المريني إلى تونس، والذين كان العديد منهم رواد منزل آل خلدون، قد لفتوا انتباه الملك على قيمة الشاب، وهو أحد ألمع تلاميذهم. ونزولاً عند نصيحة هؤلاء المثقفين، استدعى الملك ابن خلدون إلى اجتماعاته الثقافية الملكية إثر عودته إلى فاس. وقد كانت رئاسة مثل تلك الاجتماعات إحدى التسليات الأكثر مهابة، كما كانت إحدى أهم المهمات التي ينبغي أن يحققها ملك مسلم. وقد كان أبو عنان يبدي لهذه الاهتمامات الرسمية ميلاً جد حار.

وعلى الرغم من أن ابن خلدون اقترن بابنة أحد كبار شخصيات البلاط الحفصي، فقد اتجه إلى فاس ووصلها في مستهل سنة ١٣٥٤. وكانت عاصمة المرينيين هذه في أوج مجدها. وقد عرفت فيها النشاطات التجارية والحرفية ازدهاراً كبيراً، وقامت في المدينة حركة بنيان من كل صوب. يقول ابن خلدون في ذلك:

«أخذ جميع الناس يشيدون المنازل الكبيرة، ويبنون القصور بالحجر، والرخام، ويزينونها بصفائح الخزف والزخرف.

واهتموا بالبحث عن الثياب الحريرية، والخيول البديعة، والجارية الرفيعة، والحلى الذهبية والفضية. وانتشرت الراحة، واليسر، والترف في كل مكان»[1].

وأضاف الملوك المرينيون إلى فاس القديمة، مدينة أخرى سميت بفاس الجديدة، تجمعت فيها الوظائف السياسية: والإدارية، والعسكرية، والهيئات البنكية، والمصرفية، وأماكن البغاء، التي تعيش جميعاً من البلاط مباشرة. لقد كانت فاس في تلك المرحلة، أنشط من المغرب، بلا منازع. وهي إلى هذا عاصمة للثقافة. إذ إن الملوك، برعايتهم الآداب، استجلبوا إليها العديد من العلماء والمثقفين من كل الجهات، ومن إسبانيا بنوع خاص. وقد شرف المرينيون عظمتهم ببنائهم عدة مدارس لاستقبال الطلاب، وزودوها، بوصفها مؤسسات دينية، بمكتبات غنية، يشكل قسم منها الكتب التي استولى عليها المسيحيون من إسبانيا، ووافقوا على تصويبها، بموجب شروط معاهدة للسلم»[2].

لقد سمحت هذه الظروف المؤاتية لابن خلدون باستكمال ثقافته بقرب مختلف الأساتذة المغاربة والإسبان. «وبهذه الطريقة، توصلت إلى مستوى من التعليم يستجيب لرغباتي»[3]. وكان على ابن خلدون أن يضيف، إلى إسهامه بالمناقشات العلمية والفلسفية، وظائفه بوصفه كاتب الملك الخاص، المكلف نقل القرارات الملكية. و قد اضطلع

---

(١) تاريخ البربر، ج٤، ص ١٨٠، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٠، م.

(٣) المقدمة، ١، ص ٣٤، م.

بهذه المهمة التي حسبها عادية، بقليل من الحماسة. غير أن الحظوات التي كسبها أثارت محاسد وافتراءات. لكنه مكن لهذه الافتراءات بتردده باستمرار إلى أمير حفصي في بجاية، يدعى أبا عبد الله، وهو الذي أجبر على التنازل عن العرش لمصلحة المرينيين، ولبث منزوياً في ما يشبه الأسر المذهب. وهذا النظام من الرهائن الأميرية، المراوح بين النزيل والسجين، قد سمح لمختلف السلالات بالتصرف الدائم بقبضة من طلاب العرش، الذين بمقدورها أن تستخدمهم في الوقت المناسب، من أجل إثارة الاضطرابات داخل قوة منافسة. ومن سنة ١٣٥٧ أوقف ابن خلدون، متهماً (بالفعل على وجه الاحتمال) بتدبير هرب هذا الأمير، وأهين وألقي في السجن، بخلاف الحظوة المألوفة في حياة البلاط. وقد بقي زهاء سنتين في زنزانته،، ولم يطلق إلا عقب وفاة الملك أبي عنان سنة ١٣٥٨، إثر عودته من غزوة لتونس. فعلى نحو ما حصل لأبيه، عرف الملك السقوط غداة النصر. لقد تخلى عنه قادته، وأرغموه على العودة إلى العاصمة بأسرع ما يمكن.

* * *

وعندما خرج ابن خلدون من السجن من قبل الذين يعتبرون الاستناد إلى المعارضين الذين ما زالوا مسجونين، عملاً سياسياً، كان جو البلاط مشؤوماً. كانت نزاعات العصابات مسعورة حول القاعة التي يحشرج فيها الملك: كل واحدة منها تريد أن تفرض مرشحها على العرش. زعماء القبائل، الأقوياء جداً عقب الصدمة التي وجهوها

إلى الملك، يريدون مرشحاً مخلصاً لهم، وبقيادة كبير الوزراء اغتالوا المرشح المعين، الذي اعتبر جد حازم، وأقاموا مقامه ولداً في الخامسة من عمره، وحجروا عليه فوراً. ومع ذلك فإن الملك أبا عنان لم يكن قد توفي. إذن لقد خنقته قبضتا الوزير. ومنذ ذلك الحين تمزقت السلطة الملكية بين مطامع كبار أصحاب الرتب الذين يقيمون ويسقطون الملوك وفق المطامع، وخلال مغامرة النزاعات، وكما لمزايدات الجهة الأقوى. وما عتمت فوض البلاط هذه أن تفشت في أرجاء المملكة، وجاء إقطاعيو المناطق البعيدة أيضاً ليلعبوا دورهم، ويستفيدوا. وقد حضر ابن خلدون هذه المنافسة بصفة مشاهد.

غير أن ذكاءه ودهاءه السياسي، والعلاقات العديدة التي أقامها في البلاط، جعلت منه إحدى الشخصيات الأكثر حركة في العاصمة، وألقت به في خضم تلاحق سياسي مبهم. «لقد عزمت على التمتع بمظاهر التجلة التي كان يطيب له (الوزير) أن يمنحني إياها»[1]. وينصب الزعماء المرينيون ملكاً جديداً، وقد خفوا للاشتراك في النزاع ضد الوزير الراغب في الاحتفاظ بمغانم السلطة، ويطوقون أنصاره في «المدينة الجديدة». ويعين ابن خلدون أميناً للدولة عند الملك الجديد، لكنه لا يلبث أن يتأثر بموفدي مطالب ثالث بالعرش، يكلفونه، لقاء وعد بمكافآت هامة ووظائف مغرية، مواربة أهم الزعماء المرينيين، الذين، عقب القيام بمباحثات غامضة بين مختلف طلاب العرش،

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٦، م.

ينضمون أخيراً إلى المرشح الأخير، الذي استطاع أن يدخل فاس دخولاً مدبراً، والى جانبه عبد الرحمن بن خلدون، الذي اختار معسكر المنتصر في الوقت الملائم.

وعين ابن خلدون أميناً للدولة، ثم رئيساً للديوان، وبعد ذلك عين قاضي القضاة، وكلف أحد دواوين القضاء الأعلى. كان في السابعة والعشرين من عمره. وكان من قلق الملك الجديد لإبعاد كل مطالب بالعرش ممكن، أن أوقف إخوته، وأبناء عمه، وأنسباءه من الأمراء، وأقرباءه من الوراث. وبحجة إيفادهم إلى المشرق، أغرقهم في البحر منذ أن أقلتهم إحدى السفن. لكن هذا الصنيع المتصل بالسياسة العليا لم يفد شيئاً،لأن مقترفه ما عتم أن خلع وقتل. وعمت المدينة بأسرها الفوضى، وكانت محصورة في القصر حتى ذلك الحين. أما الوزير المنتصر، ورئيس المؤامرة، فقد عين ملكاً أحد البؤساء البلهاء. لكن المتآمرين ما لبثوا أن اقتتلوا فيما بينهم. البعض منهم راحوا يوزعون مال الخزينة على الجيوش، وعلى الناس الذين لم يتوقفوا عند هذا الحد، بل تمادوا في سرقة المخازن الملكية وأحرقوها. ونشبت معركة ضارية، تواجه فيها العملاء المسيحيون مع الحرس الأندلسي في وسط قاعة الديوان الملكي الكبرى. وأخيراً نهض السكان ضد التجار المسيحيين واليهود. لكن الزعماء المرينين احتاطوا للدفاع، وأجهزوا على مثيري القلاقل. يأن هذه الأزمة لم تنته خلال هذا اليوم العصيب. فقد اختار الإقطاعيون ملكا جديداً، لكن الوزير أفسد خطتهم، واستفاد

من نجاحه لكي يدخل الملك الأبله إلى قصير الحريم، وينصب ملكاً آخر أقل اعتراضاً عليه.

وفى نهاية تلك الفوضى السياسية المبهمة، وجد ابن خلدون نفسه في المركز الجيد من الجبهة المنتصرة: ففي خلال أقل من أربع سنوات، بصرف النظر عن طلاب العرش البارزين، كان خمسة سلاطين قد تسنموا العرش، وما لبثوا أن سقطوا. أربعة منهم اغتيلوا اغتيالاً. وليس بالمقدور عدّ من قتل من حلفاء وأقرباء كل من أولئك الملوك المشؤومين، سواء كان ذلك قبل انتصار الذي ساندوه ويريد أن يجهز على منافسيه. أو بعد سقوطه من قبل أنصار خليفته. وقد توصل ابن خلدون إلى أن يقوم بدور سياسي هائل لدى كل من أولئك الملوك تقريباً، لأنه قدم الدليل على عبقرية حقيقية في الكيد، وسط هذا النسيج العنكبوتي المتبدل باستمرار: فما يكاد ملك يتسنم العرش حتى يدخل الذين نصبوه ملكاً، في مؤامرة يجب أن تطيحه.

وأخيراً خفتت هذه الأزمة من جراء فتور عام. فالوزير الذي يمسك بزمام السلطة فعلياً، بإكثاره من التجاوزات المخربة، دونما اهتمام بمصلحة الدولة، بدا كأنه بقي الرجل القوي خلال مدة ما على الأقل (فقد حكم ست سنوات، ومن أجل ذلك عمل على اغتيال ثلاثة ملوك، ورابع كاد يلقى المصير نفسه عندما تمكن من تصفيته). ويحس ابن خلدون أن علاقاته سوف تفسد مع أسياد اللحظة الحالية، فيستأذن بمغادرة بلاط فاس. فيحظرون عليه الذهاب إلى تلمسان أو تونس،

لأنهم كانوا بالفعل يخافون أن يدبر أمراً ما لمصلحة أحد المرينيين المنفيين الطامعين في العرش: فسيسافر إلى غرناطة خلال شهر كانون الأول سنة ١٣٦٢.

* * *

كان الاستقبال الذي أعد لابن خلدون، في غرناطة، أحد أهم الاستقبالات مودة وإطراء:

«إن السلطان الذي كان منشغلاً في فرش وتأثيث أحد أجنحة قصره لاستقبالي، سير أمامي موكب شرف من جلّ ضباط بلاطه. وعندما بلغت حضرته، استقبلني بشكل يدل على إقراره بخدماتي، وخلع عليَّ خلعة سنية»[1].

وبالفعل، فإن محمد الخامس ملك غرناطة، ووزيره ابن الخطيب، كانا قد طردا من عاصمتهما إثر انقلاب. وقد لجآ إلى فاس، وكان ذلك إلى حد كبير، بتدخل من قبل ابن خلدون، وهو الوزير، حيث حظيا من كبير الوزراء المراكشي على مساعدة هامة لاستعادة ملكهما. وبفضل ابن خلدون، توصلا إلى تسلم مدينة رنده، آخر معقل للمرينيين في الأندلس.

وقد سمحت لهما هذه القاعدة بطرد المغتصب واستعادة غرناطة. وفي هذه الأثناء حرص ابن خلدون على عائلة الملك الأندلسي. وهكذا كانت عودة العرش إلى هذا الملك، منذ بضعة أشهر فقط، مدينة إلى حد كبير، لفطنة ابن خلدون.

---

(١) المقدمة، م.

وتمتلئ نفس ملك غرناطة سريعاً بفطنة وقيمة ضيفه، فيعهد إليه بمهمة سياسية هامة ودقيقة في إشبيليا، لدى ملكها، بطرس الرهيب. وبعد ما توجه السفير للقيام بمهمته في غضون سنة ١٣٦٣، استقبل بحفاوة في قاعة السفراء الرائعة، في «القصر» حيث أقام الملك المسيحي محتفظاً بالإطار التقليدي لأبهة الملك الإسلامي. ولم يكن ابن خلدون غريب الوطن في بلاط إشبيليا، حيث يكاد يعيش القوم على الطريقة الموروسكية، في إطار يزدهر فيه الفن المدجن[١]. «لقد لاحظت عدة أبنية تشهد على عظمة أجدادي[٢]». إن رؤية تلك القصور، مع منور قصر جيرالدا، وتلك العادات الموروسكية، المطبوعة بطابع ماض إسلامي جد قريب، قد أثارت بعض المرارة في قلب هذا الذي وجب على أسلافه أن يغادروا إشبيليا والأندلس.

وبعدما سلم، حسب العرف السياسي، الهدايا المعروفة، من أقمشة حريرية، وخيول أصيلة مطعمة اللجم بالذهب، أعرب ابن خلدون عن مهمته، وهي: المباحثة من أجل إقامة سلم بين قشتالة وبين الأمراء المسلمين. وقد كان بطرس الرهيب، بالتالي، بحاجة أكثر إلى هذه المعاهدة، بسبب كون عماله المتحالفين مع فرنسا ومع الأراغون يستأثرون بكل قواه. فطلب الملك المسيحي من ابن خلدون أن يدخل

---

(١) صفة الفن المسيحي المتأثر بالفن الإسلامي الخاص بالمسلمين الإسبان الذين أصبحوا موالي للمسيحيين إثر سقوط الأندلس، م.

(٢) المقدمة، ١.

في خدمته، واعداً إياه بإعطائه الأراضي التي كان يمتلكها أسلافه حول إشبيليا سابقاً. ولم يكن من الأمور الشاذة أن يدخل المسلمون في خدمة الدول المسيحية والعكس بالعكس، برغم المخاوف المتبادلة من نشوب الحرب المقدسة. وعلى وجه الاحتمال، فإن سياسياً كابن خلدون، كان يسهل كثيراً السياسة الإسلامية لدى قشتالة. ومع ذلك، فقد رفض ابن خلدون هذا العرض، مع ما يستحقه من تشكرات ومجاملات. ترى هل قدر ابن خلدون هزال سلطة محدثه الملكي التي جعلها عماله فريسة اليأس؟. فلقد مات بطرس الرهيب، عقب ذلك بسنتين، برغم المساندة التي قدمها له الإنكليز من أنصار أمير الغال ضد «الحملات الكبرى» التي شنها دوغسكلان، الذي يساند الثوار القشتاليين. وبدا كأن ابن خلدون كان موثقاً بالمستندات حول تداخلات السياسة الأوروبية خلال حرب المئة عام. لكن التوقع السياسي وحده لا يفسر سبب رفضه العرض القشتالي. ففي مقاطع كثيرة من مؤلفه يعرب عن قساوة كبيرة تجاه من يسميهم «بالخونة» الذين قبلوا وجود المسيحيين، ولم يفضلوا الرحيل مثلما فعل ابن خلدون. ويمكن أن يكون ابن خلدون قد رفض، لأسباب أخلاقية، الدخول موقتاً في خدمة حكومة مسيحية.

إثر عودته إلى غرناطة، محملاً بالهدايا، فرح محمد الخامس بنجاح المهمة التي قام بها ابن خلدون، ومنحه قرية الفيرا وما يحيط بها من الأراضي المروية، في منطقة فيغا الفنية التابعة لغرناطة. ويصبح

ابن خلدون نديم الملك وموضع ثقته، ويسطع نجمه من خلال جودة القصائد التي كان ينشدها خلال الاجتماعات الأدبية. وينافس، تظرفاً، الوزير ابن الخطيب صديقه ومنافسه أيضاً بجزالة الشعر الغنائي. وقد عرفت غرناطة، عندئذ، أنصع مراحل وجودها. ويتوطنها عدد كبير من الأندلسيين المطرودين بالغزوة الجديدة، ويجيئونها بأذواقهم الرفيعة، ومعارفهم، وحذاقتهم. فتصبح مدينة تضم زهاء مئتي ألف نسمة، تعج كالقفير بالحرفيين، والصاغة، والحائكين، ونجاري الأثاث.

وفي هذه المرحلة، سمحت فترة وجيزة من الراحة باستقرار نسبي لمملكة غرناطة، فلعبت، برغم ضعفها، دور الدولة العظمى الوصية بالنسبة إلى مراكش، التي كانت في غمرة الانحلال.

إن مرحلة السلام الطويلة مع قشتالة، التي كانت فريسة لحروب داخلية، قد أتاحت للملك محمد الخامس أن ينصب نفسه حكماً في النزاعات المراكشية. فيسجل الملك عظمة ملكه (نسبياً) وذوقه في الأبهة، بتشييده في قصر الحمراء «باحة الأسود» الرائعة، والقاعات البهية التي تحف بها. وغالباً ما كانت تدور حياة ابن خلدون في رياض الخليفة العطرة، المحاطة بالممرات، والمياه والسواقي المزبدة. وقد عبرت أعجوبة المياه تلك، وسط جفاف الصيف المتوسطي اللاذع، عن رهافة وهشاشة الحضارة الأندلسية. كما عَّبر عنها في الأغاني والقصائد التي يندمج فيها الزهد بالمجون. وكان المغاربة كثيراً ما يتجهمون لتلك المناظرات الشعرية، الرشيقة والمصقولة، أما ابن

خلدون، وهو أندلسي من تونس، فكان يجد نفسه في ارتياح بالغ، ومدعاة إعجاب.

وفكر في أن يقيم نهائياً في غرناطة. فالحياة فيها فاتنة. وهو يمتلك منزلاً حسناً، وحدائق جميلة في الأحياء الأرستقراطية. ومداخيل الأرض التي مُنحها، تحقق له يسراً كبيراً. فاستقدم عائلته، من زوجة وبنين، وكانوا ينتظرونه في قسطنطينة.

غير أن الحياة تلك لم تكن بهجة، وأعياداً وقصائد وحسب، ضمن نشاط ابن خلدون في غرناطة. فقد كان يناقش الملك الساعات الطوال في مسائل الفلسفة، والتاريخ، والسياسة. وكان يلذ لمحمد الخامس، بالفعل، أن يقوم بدور الملك الفيلسوف. وقد كتب ابن خلدون، بناء على طلبه، رسالة في المنطق، وشرحاً موجزاً لمؤلفات ابن رشد. فهل مهد لمشروع جعل ملك غرناطة ملكاً نموذجياً، «مستبداً مستنيراً»؟. ربما. غير أن ابن خلدون بدا وكأنه سئم، تدريجاً، هذه الحياة المضجرة والمريحة معاً. الضجر الخفي في البدء أخذ يكبر... تبرم ابن خلدون من شعوره بالابتعاد عن العمل السياسي الذي يحتفظ به صديقه ابن الخطيب، الذي تضرم حسداً من الوظائف، والألفة التي قامت بين ابن خلدون وبين الملك. ولعبت بابن الخطيب الظنون، فتآمر ووشى. وأصبحت صداقته ضغينة، فبدا ابن خلدون بها جد برم. ثم، إن غرناطة ليست في النهاية سوى دولة صغيرة تابعة وهزيلة. وهي إطار جد ضيق بالنسبة إلى مطمح ابن خلدون، وهو بحاجة إلى أجواء وآفاق أخرى...

***

في تلك الظروف، يتلقى ابن خلدون رسالة من صديقه القديم في المكائد، أمير بجاية، أبي عبد الله. فلقد قرب ما بينهما سجنهما معاً في فاس، زمن الملك أبي عنان. وفيما بعد، عندما أصبح ابن خلدون وزيراً في بلاط المرينيين، أقنع السلطان المراكشي بإطلاق تلك «الرهينة الأميرية» لكن يسمح له بالاستيلاء مجدداً على بجاية. وبالفعل، فإن هذا العرش لم يعد تحت مراقبة فاس، بل أصبح تحت مراقبة تونس. وإن إحداث مزاعج للحكومة الحفصية لم يكن من أجل إغضاب سلطان فاس، بمقدار ما كان صدفة سياسية في فترة ١٣٦٠. وقد سمح تأثير ابن خلدون للأمير المنفي حتى في تشكيل فريق من المرتزقة العرب. وقد عرض الأمير على ابن خلدون مهمات كبير الوزراء في مملكته القادمة، عربوناً لخدماته الجمة. لكن ابن خلدون ظل في حالة الترقب، ما دامت محاولات الأمير أبي عبد الله، من أجل تسنم العرش، لم تتكلل بالنجاح. وقد تكللت فعلاً سنة ١٣٦٤ عندما ثارت مدينة بجاية ضد تونس.

وعندما صعد الملك الجديد العرش، وهو الأمين على تعهده القديم، وبحاجة أيضاً إلى الإفادة من خدمات رجل دولة واسع المعرفة، دعا ابن خلدون لتسلم الحكم في بجاية. فكان عليه أن يستأذن بالانصراف محمد الخامس الذي لم يأذن له إلا آسفاً. ومن شهر آذار من سنة ١٣٦٥ غادر ابن خلدون غرناطة، مجللاً بالعطايا، وتوجه إلى مدينة المريه، وقد كتب فيما بعد يقول:

«عقب أربعة أيام من الإبحار، وصلت بجاية حيث كان السلطان أبو عبد الله قد قام باستعدادات كبرى لاستقبالي. كل موظفي الدولة خفوا لملاقاتي على صهوات جيادهم. وجميع سكان المدينة تقاطروا من كل جانب لكي يلمسوني ويقبلوا يدي. كان ذلك حقاً يوم عيد! وعندما دخلت على السلطان، استفاض في تمنياته بسعادتي، وجللني بالشكران، وخلع علي خلعة سنية. وفي اليوم التالي مثل أمام بابي وفد من كبار ضباط المملكة لكي يهنئني باسم السلطان... فأخذت عندئذ بأزمة الحكم وجهدت بحنكة لتنظيم الإدارة ولحسن تصريف شؤون الدولة...»[1]

كانت بجاية عندئذ مدينة كبرى غنية وناشطة. ولم تكن لتمارس تأثيراً مهيمناً على سائر المغرب، كما فعلت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، ولكنها بقيت إحدى أهم حاضرات أفريقيا الشمالية. إنها لعاصمة دولة شاسعة نسبياً، لكونها محاطة بسهل خصب مزروع بعناية، وتتصرف بقسم من موارد القبائل، لكن النشاطات التجارية كانت تضفي على المدينة كل أهميتها. فهي مستودع كبير بين أفريقيا وتلمسان، والسودان، وأوروبا. وأخيراً فإن حرب «السباق» إنما تشكل نشاطاً جد مربح، يتيح المجال لنشوء شركات مساهمة حقيقية. وقد وجد ابن خلدون، إذن، وسطاً من الحياة المترفة واللبقة. وكان أغنياء بجاية، بالتالي، قد وجدوا في سائر أنحاء أفريقيا الشمالية شهرة تمضية

(١) المقدمة، م.

أوقاتهم المليئة بالبهجة، وتذوق المآكل الفاخرة، وانصرفوا عن التقتير في تأثيث، منازلهم، وفي ترف ملابسهم، وجمال نسائهم. كما كانت بجاية أيضاً عاصمة ثقافية ودينية، قورنت أحياناً بأهمية «مكة صغيرة». وكان طلابها كثيرين. أما ابن خلدون، فكان يمارس تأثيراً هائلاً على هذه الأوساط الثقافية والدينية: لقد عينه السلطان خطيب المسجد الكبير، حيث كان، أثر إنجازه الشؤون العامة، يدرس القضاء.

كانت هذه الأمور جد أخاذة، كما أن التجربة السياسية التي استخلصها ابن خلدون من ممارسته الحكم في بجاية، إنما كانت من أهم العوامل لشرح بعض مظاهر مؤلفه. وبالفعل، فان سكان بجاية، وهم خليط من القبائل، والأندلسيين، والمشارقة، والمسيحيين، كانوا صاخبين بالغ الصخب. وبخلاف سكان المدن الكبرى الأخرى، الذين ظلوا عادة، إلى حد ما، سلبيين تجاه تقلبات الحياة السياسية، فإن وجهاء بجاية كانوا سياسيين ناشطين: كان بعضهم يعارض البعض الآخر، على رأس مختلف الأقسام (القبائل ضد التجار مثلاً)، ويستدعون لمساعدتهم هذا الملك أو ذاك، وغالباً ما يكون من الحفصيين أو المرينيين.. وقد ثاروا فيما بعد على حكام المدينة الأجانب. وكانوا أحياناً يتخلون عن ملكهم ليتحالفوا مع ملك آخر أكثر ملاءمة لمصالح الفريق المتفوق. ويقول ابن خلدون، إن شيخ التجار المحتسب في هذه الحياة السياسية المعقدة، حيث يتدخل «الرعاع» أحياناً، كان يقوم بدور هائل.

وقد اصطدم الملك أبو عبد الله، فعلاً، منذ دخوله بجاية، بشيخ التجار، و«ببعض رؤساء السفلة الآخرين»[1]. فألقى القبض عليهم وأعدمهم. لكن التوتر لم يلبث أن تفاقم بين السكان وبين ملك، لا النفي ولا النكبة جعلاه ينحني للتساهل ولليقظة. وقد اعترف ابن خلدون بالتالي، بقساوة بعض تدابير الحكومة: «كان الملك وهو ذو الطبع البالغ القساوة، يعامل سكان بجاية بفظاظة، فما كاد يبلغ الستين من حكمه، حتى نفذت أوامره بضرب أعناق زهاء خمسين شخصاً»[2] فماذا كان دور كبير الوزراء، ابن خلدون، في الحكم الداخلي للمدينة؟ إنه ليصعب معرفته. غير أن ابن خلدون قد أعلم بأنه كان «يقوم بمهماته (بوصفه كبير الوزراء) من أجل الارتياح العام»[3]، فضلًا عن أن قسماً من المواطنين بدا كأنه جد مؤاتٍ بالنسبة إليه[4].

وإلى مصاعب السياسة الداخلية التي تفاقمت، أضيفت وتداخلت المصاعب الخارجية التي لا تقل عنها خطورة. وبالفعل، فإن بجاية، نظراً إلى أهمية موقعها وإلى ثروتها، هي بقعة مطموع فيها من قبل القوى المجاورة لها. وفضلاً عن ذلك، فإن الملك أبا عبد الله أخذ يقوم بسياسة شرسة. فمنذ وصوله إلى الحكم، شن حملة ضد المناطق التي تتعلق بمملكة تلمسان. فاستولى على دهلي. إلا أنه، من جراء هذا

---

(١) تاريخ البربر، ج٣، ص ٦٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٤٥٠، م.
(٣) المرجع نفسه، ص٧٠، م.
(٤) المقدمة، ١، م.

الانتصار الموقت، شن حرباً ضد سلطان قسطنطينة، فكان عليه أن يوقع معاهدة سلم مع ملك تلمسان، وزوجه بابنته. وكان الهدف من الحرب بين بجاية وقسطنطينة المنطقة المحتلة من قبل قبيلة الدويد العربية الهامة، التي كانت تضم فلول المرتزقة. وقد لعب الدويديون أولاً فيما بعد دوراً هاماً في حياة ابن خلدون، فاشترك في تلك الغزوة العسكرية التي دارت لغير مصلحة بجاية. وعندما «مسح السلطان أثر الهزيمة عاد إلى بجاية، بعد أن دفع بمثابة إعانات للعرب، المال الذي جمعته في خدمته»[1]. وقد كان ابن خلدون، مثل سائر وزراء ذلك العصر، يجهد لإيجاد موارد جديدة بإرغامه السكان المتمردين في المدن على دفع الضريبة. ويقول:

> **«وبما أن السلطان كان قد هجره عصب الحرب، فقد وجهني ضد قبائل البربر المنزوية في جبالها، وقد رفضت، طوال بضع سنوات، دفع الضرائب. وعندما احتيلت أرضهم وخربتها، أرغمتهم على تسليم رهائن لتحقيق دفع الضرائب كاملة. وكان هذا المال جد ضروري لنا»**[2].

ولكن العلاقات بين الملك وبين تابعيه قد تفاقمت أكثر فأكثر. ويقول ابن خلدون: «ونشر مثل تلك القساوة التي استحق عليها الاستياء العام. فحقد عليه تابعوه الغاضبون، وحولوا عطفهم على ابن عمه أبي العباس، شيخ قسطنطينة، الذي كان عاقل التصرف، مستقيم

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه.

الطبع، رحيم الإدارة»[1] «فطلب الشعب المتعب من السلطان أبي العباس.. إنقاذه من الطغيان الذي يرهقه»[2].

وفي سنة ١٣٦٦ سار هذا الشعب نحو بجاية. وأحس الملك بأن موقعه في أضعف حال، فسكان بجاية لم يخفوا نقمتهم. أما القبائل المجاورة فقد انتقلت إلى صف عدوه. فتوجه أبو عبد الله نحو ابن عمه «آملا تحاشي العاصفة باقتراحات سلام». لكن هجوماً مفاجئاً جعل حرسه يولون الأدبار، بحيث أن الهرب لم ينقذه من الموت. وعندئذ اقترح قسم من سكان بجاية على ابن خلدون أن يكون وصياً على أحد أبناء ملكهم الراحل، وطلبوا إليه أن يدافع عن المدينة. غير أن الحال كانت من السوء بحيث لا تتيح لابن خلدون التدخل شخصياً في مشروع معرض للفشل حتماً. فكان لا بد من أن يرفض العرض، وينتقل إلى صف السلطان أبي العباس الذي هو رجل دولة حقاً، ويسلمه المدينة. «فقد جعلت بجاية في حوزته، وما عتمت الأمور أن استعادت سيرها الطبيعي»[3].

في هذه الظروف، تباهى ابن خلدون بالتظاهر ببعض الوقاحة. لكننه في الرسائل التي وجهها إلى ابن الخطيب[4]، عبّر عن قلقه المتنامي تجاه البلبلة المزمنة التي تشكو منها الدول المغربية. وقد

---

(١) تاريخ البربر، ج٣، ص ٧٢، م.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٤٥٠، م.

(٣) المقدمة، م.

(٤) محسن مهدي، ابن خلدون وفلسفة التاريخ.

دفع هو الثمن. فبالرغم من الحفاوة التي كانت مؤاتية من قبل السلطان المنتصر أبي العباس، شعر ابن خلدون بسرعة أنه مراقب وربما مهدد. وقد ارتاب السلطان من نشاطات كبير وزراء بجاية السابق، وكان على حق في ذلك.

لقد أقام ابن خلدون، فعلاً، علاقات مع ملك تلمسان، أبي حامد، وهو صهر ملك بجاية الراحل حديثاً. وقد رأى سلطان تلمسان مناسبة رائعة للتدخل من أجل الانتقام لعمه (والد زوجه). ووجد بابن خلدون شخصية نافذة قادرة على تسهيل مآربه. وعندما أبلغ سكان قسطنطينة بهذه المساومات، أوشك أن يلقي القبض على ابن خلدون، الذي لاذ بالفرار في الوقت المناسب. وقد لجأ إلى قبيلة الدويد التي أقام معها علاقة عندما كان كبير الوزراء في بجاية. لكن أخاه يحيى بن خلدون كان أقل منه حظاً، فقد أُوقف وأهين. وصودرت ممتلكات آل خلدون في كل من قسطنطينة وبجاية.

من المرتزق إلى المؤرخ

كانت قبيلة الدويد، التي لجأ إليها ابن خلدون، من أقوى القبائل العربية. وكانت تسيطر على مجمل الفئات التي تشكل اتحاد الرياحيين، وهو الفرع الأقوى لقبيلة بني هلال المشهورين. وكان رؤساء هذه القبيلة الدويدية يقومون بدور سياسي هائل، بحيث كانت مساندتهم مطلوبة من قبل حكومات المغرب وأفريقيا. وقد فُسرت الحفاوة الملحة التي أبداها الدويديون لابن خلدون الهارب، بأن هذه القبيلة كانت تبحث عن نصائح رجل سياسي، فطن، واسع الاطلاع، قادر على توجيهها في السبيل الأصوب، بالنظر إلى علاقة القوى القائمة. وبالفعل، كان ينبغي معرفة الوقوف إلى حيث يتجه النصر، بغية الإفادة من الغنيمة.

وقد عرض ملك تلمسان على ابن خلدون أن يصبح كبير وزرائه، ودعاه إليه. ويقول ابن خلدون: «بما أنني رأيت الأمور كيف تتشوش، فقد رفضت دعوته»[1]. وعوضاً عنه أرسل أخاه الذي لاذ أيضاً بالفرار. وفي المقابل، حاول أن يضم الدويديين إلى الجهة التلمسانية، وأن

---

(١) المقدمة، ج ١.

يفاوض بخصوص تحالف بين تلمسان وتونس، لكي يجمل سلطان قسطنطينة بين نارين. ومع الأسف، فإن الحملة التي نظمها ملك تلمسان أبو حمو للاستيلاء على بجاية، اصطدمت بهزيمة كاملة. ووضعت حقائب الملك وحريمه في قبضة المنتصرين الذين توزعوها. وعقب هذه الهزيمة المدوية (آب ١٣٦٦ التي بررت نباهة ابن خلدون) وجب على السلطان أبي حمو «الذي كاد يموت من الخزي والألم» أن يواجه مغامرات الطامعين في العرش الذين أبرزهم ضعفه إلى الوجود فجأة. أما ابن خلدون، فقد وجد من الخير له أن يقيم بعيداً، في كنف ملك بسكرا، وهو أحد أصدقائه.

ولم يكن ذاك بمثابة تراجع، وإنما كان وسيلة لممارسة نشاط جاد. وقد تمكن ابن خلدون، بتألقه في بسكرا، ومقابلته للعديد من المبعوثين، من أن يشكل لمصلحة مملكة تلمسان، مجموعة من القبائل الكافية الأهمية لتجديد سلطان الملك، الذي عرض من جديد، منصب كبير الوزراء على ابن خلدون، الذي انصرف عن هذا العرض بحذر. وبالتالي، فقد كاد يرفض كل الوظائف الحكومية التي كانت، غالباً، وقتية ووهمية، وذلك لكي يصبح الوسيط بين الأمراء وبين القبائل التي يريدون مراقبتها. وبوصفه مجرباً، وقادرا على إثارة قوى عسكرية هامة، فإن نفوذه في النهاية أصبح أكبر مما كان أثناء تقلده مهام الوزارة، وأصبحت حياته المضطربة التي قضاها بصحبة فرسان القبائل، أكثر هدوءاً من مؤامرات البلاطات. وصار من جديد قادراً على تخصيص

قسم كبير من وقته للدرس والبحوث، إنه لشخصية عجيبة هذا المؤرخ المغامر.

لقد كان ابن خلدون، خلال أربع سنوات (١٣٦٦-١٣٧٠) الوسيط بين قبيلة الدويد، بخاصة، وحكومة تلمسان.، وقد أنفق الإعانات الملكية، وفاوض بشأن تحالفات، وقاد الفرسان إلى القتال، وعرف تعاقب العمليات العسكرية، خلال الانتصارات والانكسارات. وفي سنة ١٣٧٠ قدم ابن خلدون إلى تلمسان على رأس بعثة من رؤساء القبائل، حيث قبل القيام بنشاط حكومي. وعقب ذلك بمدة وجيزة، نشبت الحرب من جديد بين مملكة تلمسان وبين المرينيين. لكن هؤلاء تمكنوا بالتآمر، وخصوصاً بواسطة الذهب، أن يفصلوا عن عدوهم أغلبية القبائل التي تشكل جيشه. وفى مثل هذه الحالة الحرجة، لم يجد أبو حمو، ملك تلمسان سبيلاً للخلاص سوى الفرار، والتخلي عن عاصمته. لكن الطرق كانت مقطوعة، ولم يستطع ابن خلدون اللحاق ببيسكر حيث سيلاقي الأمان. فقرر الهرب شطر إسبانيا. وعندما بلغ مرفأ حنين، وهو الأقرب من تلمسان، لم يجد ثمة سفينة تنقله. وما عتم أن انكشف في المدينة من قبل الجواسيس المرينيين الذين أعلموا به السلطان، الذي أصدر أمراً إلى كل كتيبة من الفرسان لإلقاء القبض على ابن خلدون، الذي تكفي أهميته السياسية لتبرير مثل هذه الرحلة. وفوق ذلك، اشتبه به أنه يحمل أمانة غالية كلفه بها ملك تلمسان.

وبعدما سجن ابن خلدون، أعيد إلى تلمسان، وقد استولى عليها

المراكشيون. وعندما مثل أمام السلطان،، لامه بعنف لكونه خان القضية المراكشية منذ مغادرته فاس. لكن ابن خلدون شرح، بدهائه، أنه كان مضطراً لمغادرة مراكش، بسبب التهديدات التي جعلها كبير الوزراء مصوبة على حياته. وكانت هذه الحجة ذريعة هامة لدى السلطان، لأنه هو أيضاً أوشك أن يكون ضحية هذا الوزير. وقد قدم ابن خلدون، فضلاً عن ذلك، معلومات تفصيلية حول الوضع السياسي للمغرب الأوسط، وأصر بنوع خاص على الإمكانيات التي يملكها في التأثير في هذه القبيلة أو تلك، بغية إعادة تحالفها مع المرينيين. وأخيراً كشف عن إمكانية الاستيلاء على بجاية، وهي المرحلة ما قبل الأخيرة على طريق تونس. وقد أثارت هذه المعلومات اهتمام السلطان، بحيث أطلق ابن خلدون على الفور، ومنحه عطايا كثيرة.

وما كاد يجد الوقت للتملص من تأثراته، باعتزاله في مسجد أبي مدين الشهير، بقرب تلمسان، (بحجة رغبته المزعومة في اعتزال العالم) حتى كلفه السلطان مهمة هامة: تتعلق بالذهاب شطر الأراضي التي تحتلها القبائل التي بقيت على ولائها لملك تلمسان، أبي حمو، وقد زوّد، بكامل السلطات، وبنفقات هامة، من أجل إعادة تحالفها مع المراكشيين. وكان أن وضع ابن خلدون في خدمة السلطان المريني، المهارة نفسها التي بذلها لبضعة أسابيع خلت في مساندة قضية ملك تلمسان. وبالفعل، فإنه لضرب من الإسراف أن نضع في إطار المغرب خلال القرن الرابع عشر، مبادئ في الوطنية لم تظهر في أوروبا إلا

عقب ذلك بأمد طويل. أما بالنسبة إلى ابن خلدون، فإن قضية سلطان فاس، أو ملك تلمسان، لم ولن تنطوي على أي محتوى أيديولوجي خاص. وتناقضات الدولة، التي ليست سوى نتيجة منافسات بين الملوك الوحيدين، لم تكن لتعين، مطلقاً، الشعور العميق بالتضامن المغربي، وكان ابن خلدون، الداهية، يختار خدمة القضية التي، في الوقت المضروب، تقدم له الحد الأقصى من الفائدة. وينبغي لنا أن ندرك بأنه كان يقوم، بصدق، بأعباء العمل الذي يتقاضى عليه أجراً.

التحق ابن خلدون بشجاعة فائقة، بالقبيلة التي احتمى بها الملك أبو حمو، وبين للزعماء المجتمعين المخاطر التي تحدق بهم ببقائهم أعداء المرينيين. وعندما حصل على تحالف معظم القبائل التي كانت تساند ملك تلمسان، توصل إلى معرفة المكان الذي يختبئ فيه هذا الملك، وأعلم بذلك القادة المرينيين. فأرسل هؤلاء حملة في أثر الملك الهارب. لكن الجيوش المتحالفة مع المرينيين، بقيادة وحدة من قبيلة الدويد التي جنَّدها ابن خلدون، فاجأت المعسكر التلمساني. واستولت عليه، وأجبرت الملك على الفرار حتى واحات غورارا البعيدة، مجرداً من كل شيء. وعقب هذا النجاح الكبير، أسهم ابن خلدون في الغزوات التي شنت على موقع القبائل التي بقيت معادية. وعندما انتهت هذه الحملة المثمرة، قاد بنفسه الزعماء الرحل إلى السلطان المريني، لكي ينالوا الهدايا والعطايا لقاء خدماتهم. فاستقبله السلطان بحفاوة بالغة (في شهر تشرين الثاني ١٣٧١) بوصفه منظم جهاز هذه القبائل.

وعاد ابن خلدون إلى بيسكرا، بعدما أسهم في مختلف العمليات العسكرية الهامة. ومن هنا، سهل لديه الاتصال بقبائل الرحل الكبرى، كما سهلت أيضاً عملية مراقبة تنقلها وتوجهها السياسي. وكانت بيسكرا مركزاً للقوافل كبيراً، ومكاناً يستطيع منه المرء أن يجني أهم المعلومات حول جو السهوب السياسي، وجو الهوامش الصحراوية. وأصبح ابن خلدون في بيسكرا ضيف ابن مزني، سيد المنطقة وحاكمها، الذي ما عتم أن أدرك أهمية الدور الذي يمثله ضيفه، والمتعاظم تدريجاً. وذلك لأن ابن خلدون، منذ الحملات السعيدة التي قاد بها الدويديين، كان يتمتع لدى هذه القبيلة القوية بشهرة هائلة وبنفوذ كبير. غير أن ابن مزني كان مكلفاً إيصال النفقات التي كان يرصدها ملك فاس للقبائل الرحل. ترى هل خشي سيد بيسكرا أن يحرمه ابن خلدون وضعه المثمر بوصفه وسيطاً؟. وهل كان ابن مزني بسبيل تدبير المؤامرات ضد المرينيين، والتي طورها فيما بعد بين تلمسان وتونس، وهل خشي في تلك الظروف نفوذ ابن خلدون؟. لقد ظهر دائماً أن ابن مزني قد عمل على استدعاء ابن خلدون إلى البلاط المراكشي.

وغادر ابن خلدون بيسكرا في شهر أيلول من سنة ١٣٧٢. وعندما بلغ ميليانا على رأس كوكبة هزيلة، اتجه شطر تلمسان عابراً الساحل الجنوبي لمقاطعة التل. وفي هذه الأثناء توفي السلطان المريني فجأة. وانفجرت أزمة سلالية، كالعادة، لكن أحد المطالبين بالعرش، بغية الإفادة من الوضع، جمع في الحال الجيوش المرينية المقيمة

في تلمسان وضواحيها، وقادها إلى فاس للاستيلاء على السلطة. وفي الوقت نفسه، بلغ النبأ الملك الهارب أبا حمو، الذي كان على أهبة اللجوء إلى السودان، خشية حملة من القبائل الرحل لمصلحة المرينيين، فدخل تلمسان عنوة. لقد دارت جميع هذه الأحداث بسرعة فائقة. «وكان ذلك بالفعل حدثاً جد خارق»[1]. وهو أن يعود أبو حمو إلى عاصمته المحررة بشكل عجيب، في اللحظة نفسها التي يصلها فيها وزيره القديم ابن خلدون الذي خانه، وكان دهاؤه شؤماً بالنسبة إليه. وفيما كان الملك يجهز على كل الممالقين الذين اشتبه بأنهم خانوه خلال مدة نفيه، كان ابن خلدون يحاول الفرار شطر فاس. وعندما أصبح على مقربة من سبدو، هاجم كوكبته جيش دفعه أبو حمو لتعقبه، وقد عزم على إلقاء القبض عليه والانتقام منه ليصبح عبرة لمن اعتبر. وطورد ابن خلدون. وفقد حصانه. لكنه تمكن بأعجوبة من التخفي والتخلص من مطارديه. وعقب يومين من المشي، تمكن وقد أرهقه التعب، من اللجوء إلى قبيلة بقيت على ولائها للمرينيين. وأخيراً أدرك فاس في أواخر شهر تشرين الثاني سنة ١٣٧٢.

لم تكن أزمة الخلافة قد انتهت بعد، وكانت تدور بموكبها التقليدي من المؤامرات والمكائد. ويجد ابن خلدون، في مقام الوزير، أحد أصدقائه في المقالب السياسية وقد استقبله بكل ما في الصداقة من حفاوة، وجلله بالفضل، ومنحه راتباً هاماً. فيتنفس ابن خلدون الصعداء

---

(١) تاريخ البربر، ج ٢، ص ٤٦٣، م.

ويستأنف في الحال أبحاثه التاريخية ونشاطاته التعليمية. ويحتل من ناحية أخرى، مركزاً هاماً في مجلس الحكومة. وفى مدينة فاس، يلتقي ابن خلدون أيضاً صديقاً قديماً هو: الوزير ابن الخطيب، الذي وجب عليه أن يبارح غرناطة منذ ما اشتد الخلاف بينه وبين الملك. ففي فاس، حيث الملك يومذاك يقيم علاقات فاترة مع غرناطة، أصبح ابن الخطيب يتمتع باحترام كبير، وبمداخيل هامة. وكان نشاطه السياسي حاداً. وبدا كأنه في أساس التحضيرات لحملة مرينية ضد غرناطة. لكن محمد الخامس أفشل هذه المخططات، بإرساله إلى شاطئ الريف عاملاً مراكشياً كان يحتفظ به حتى ذلك الحين (نيسان ١٣٧٣). وما عتم هذا الهجوم المضاد أن ساندته محاولات أمير آخر ذي حظوة لدى ملك غرناطة. وسرعان ما انتصر هذان الشخصان، واقتسما مراكش، فأخذ أحدهما فاس، واستقر الآخر في مدينة مراكش. لكنهما، ما لبثا أن تعارضا وتقاتلا.

وكما تحالف ابن خلدون، قبلاً مع الأمراء الذين استقروا نهائياً في عاصمة الجنوب، فإنه ما لبث أن أصبح ضحية عداوة الملك الذي يحتل المدينة. غير أنه، وهو الأمين لصديقه ابن الخطيب، فقد جهد للدفاع عنه ضد المخاطر التي تهدده. وبالفعل، فإن ملك غرناطة، وهو حامي الملكين المراكشيين، أصبح قادراً على تنفيذ حقده ضد وزيره القديم، الذي أوقف، وحوكم بسبب كتابات زنديقة نسبت إليه، بالرغم من جهود ابن خلدون وسواه من أصدقائه. وقد عذب ابن الخطيب،

وخنق في زنزانة من قبل زمرة من المجرمين، الذين لم يرووا غليلهم من ضحيتهم، إذ إنهم نبشوها من القبر ودنسوها. وبذلك أصبح وضع ابن خلدون متعاظم الخطورة. فالصداقة الأمينة التي أبداها تجاه ابن الخطيب، عدو ملك غرناطة، وسيد الموقف، استخدمت قاعدة لاتهامات أعدائه لدى الملكين المراكشيين. وألقي القبض عليه. ولم يفرج عنه إلا بتدخل من أمير مراكش. لكن ذلك لم يكن إلا عملية تأجيل، استخدمها ابن خلدون ليضع نفسه بالعجل تحت حماية أمير عربي كبير يدعى ابن زمَّار، وهو صديقه، يمارس تأثيراً كبيراً على بلاط فاس. وقد تمكن من أن يحصل لابن خلدون على أمر بالذهاب إلى غرناطة التي بدت بمثابة ملجأ.

ويصل ابن خلدون إلى غرناطة في شهر أيلول ١٣٧٤، وهو بلا شك، يمني النفس في حضرة الملك، بشرح علاقاته مع ابن الخطيب، والحصول على العفو، وصرف بقية أيامه في عزلة هادئة. لكنه لم يجد البتة الحفاوة الباذخة والإكرام السالفين. إذ انه لبث بشكل ما في شدق الذئب، لأن محمد الخامس أصبح مستبداً رهيباً: فالخدمات التي قدمها له ابن خلدون، أصبحت ملكاً لماضٍ يكاد يكون منسياً. إذ إنه وجد حفاوة من أفتر ما يكون، وعجز عن أن يزيل ريبة وعداوة الملك المتزايدة. وكان سعاة البريد القادمون من فاس، يأتون برسائل متزايدة الافتراء على ابن خلدون. لهذا عزم ملك غرناطة على إلقاء «ضيفه» على تخوم مملكة تلمسان، للتخلص منه، ولتحقيق تدبير سياسي،

أي لتعريضه لانتقام الملك أبى حمو. وفي بداية سنة ١٣٧٥ نقل ابن خلدون إلى بلدة حنين، على عدة فراسخ من تلمسان. ولم يبق له في الظاهر إلا أن يعاني من عذابات مبرحة.

لكن صديقه ابن زمّار لم يتخل عنه، لحسن الحظ. وقد جاءت تقلبات السياسة لتقرب من التلمسانيين هذا الزعيم العربي الكبير الذي بقي حتى الآن حليفاً للمرينيين. فيتدخل لدى الملك أبي حمو لمصلحة ابن خلدون. وعندما ذهبت غضبة الملك الأولى، أخذ في الاعتبار الفائدة التي ينبغي له أن يجنيها من حليفه الجديد والقوي، والإفادة مجدداً من خدمات رجل قيّم بشكل جلي. وكان من جراء ذلك أن أعفي عن ابن خلدون. فاعتزل، إثر هذه التأثرات، في مسجد العباد قرب تلمسان، ممنياً النفس بشيء من الطمأنينة. لكن الاستراحة كانت وجيزة، أي إن الملك أبا حمو أمره باستعادة نشاطاته السياسية، والتوجه إلى المناطق التي تحتلها قبيلة الرياحيين بغية تجنيد الجيوش.

فماذا كان سبب تلك العزلة المفاجئة؟

يبدو واضحاً أن ابن خلدون كان يخشى أن ينقلب عليه أبو حمو. كما أن الزعيم العربي ابن زمّار وهو موقتاً على علاقة حسنة بتلمسان، قد يقطع هذا التحالف ذات يوم. وفي هذا الاحتمال، يصبح ابن خلدون، وقد فقد حاميه، عرضة لغضب أبي حمو، دون أن يستطيع الهرب شطر فاس أو غرناطة، حيث الملكان هناك معاديان له. هل يعود

إلى تونس، مسقط رأسه؟. لكن الملك أبا العباس، وهو عدوه القديم، ما زال يحكم هناك.

ومع ذلك، فإن هذا التخلي عن الحياة السياسية،، لا يفسَّر فقطُ بموقف شخصي أصبح واهياً. إذ يبدو أنه كانت لدى ابن خلدون أسباب أكثر عمقاً. ويخيل أيضاً أنه فكر في هذه العزلة منذ زمن طويل. فلقد اعتزل مرتين في مسجد العباد، ولكنه وجب أن يتخلى عن هذه السكينة تجاه استعطافات ملك تلمسان الآمرة. إلا أن الفترات التي كرسها ابن خلدون للدرس والتفكير منذ عدة سنوات، لكثيرة. وقد تحمل، على مضض متزايد، الانقطاعات التي فرضتها الحياة السياسية على أبحاثه. وقد كانت تلك العزلة أيضاً، قراراً بصير النضج، أكثر مما هو إرهاق أوجبته ظروف اعتزاله.

ولم يقدم ابن خلدون الأسباب المحددة لهذا التبدل الجذري في حياته. غير أن رفضه للحياة السياسية كان نهائياً: فعقب زهاء أربع سنوات (١٣٧٥ - ١٣٧٨) قضاها في قلعة ابن سلامة، لم يعد يبحث في أي من الأوقات، أياً ما كانت الظروف، بأمر القيام بدور سياسي أو عسكري. صحيح أنه أصيب بمرضى خطير، وأن موت أخيه وهو كبير الوزراء في تلمسان، وقد اغتيل بدناءة، جعله يتقزز من الحياة السياسية. إلا أنه في سنة ١٣٧٨ حمل على الأمان من لدن أبي العباس الحاكم في تونس، عن وقائع حصلت لثلاثة عشر عاماً خلت (بصدد مملكة بجاية) ودخل مسقط رأسه، لينصرف إلى الدرس والتعليم. وفي سنة ١٣٨٢، وخشية أن يورطه السلطان في بعض العمليات السياسية، حصل ابن

خلدون على السماح بالتوجه إلى القاهرة، لمتابعة أبحاثه. وفي مصر، لم يعد يمارس سوى مهمات الأستاذ والقاضي، كما انه استمر في تأليف كتابه وهو «التاريخ العام». وعلى الرغم منه واجه تيمورلنك سنة ١٤٠١، فإن الثلث الأخير من حياته[١]، يؤكد أن تخليه عن السياسة سنة ١٣٧٥ لم ينتج من الظروف غير المؤاتية، بقدر ما هو قرار أساسي. فماذا يمكن أن يكون لهذا القرار من أسباب؟

إذا كان ابن خلدون لم يشر إليها، فقد يكون مرد ذلك إلى أنه لم يكن يعيها بذاته. ذلك لأنه تخلى عن العمل السياسي دونما تحسر: «لقد انسجمت مع نفسي تماماً عندما وطنت العزم على تأليف هذا الأثر».[٢]

إن هذا التخلي عن الحياة السياسية، لا للانصراف إلى التأملات الدينية، بل للقيام بمهمة المؤرخ، ليعبِّر، أصلاً، عن تفكير وشعور أساسيين. ذلك لأن الذي سيدرسه ابن خلدون، ليس فقد تتابع الأحداث التي طرأت منذ عدة قرون، بل هو أيضاً استمرار هذا التتابع في وقائع كان هو الشاهد عليها، أو القائم بها أيضاً. وفي عصر كان فيه

---

(١) إن هذه المرحلة من حياة ابن خلدون، وهي لاحقة لتأليفه العوامل الأساسية والأكثر أصالة في مؤلفه، لتبدو أقل أهمية. ومع ذلك فهي توضح أصلاً بعض مظاهر المفاهيم التي كانت لدى ابن خلدون بين ١٣٧٥ و١٣٧٨. وإننا سنعود إلى الـ ٢٥ سنة الأخيرة من حياة ابن خلدون عندما نتناولها بالتحليل.

(٢) المقدمة، ١، ص ٩، م.

إدراك العالم بوجه عام، مهمة منظور تاريخي أدنى مما هو اليوم. وقد كتب ف. شاتليه ببراعة يقول: «إن الرغبة في كتابة التاريخ ليست نتاج عفوية طبيعية للفكر، وليست التعبير عن حاجة اجتماعية بشكل عام. إنها تظهر عندما وضع الإنسان الحقيقي خلال علاقته بالآخرين، يدفعه للشهادة على تاريخيته الخاصة، وللتحاور الذاتي حول ما يشكل أمام عينيه الانتساب إلى جماعة متقلبة المصير..»[1].

لقد بدا ابن خلدون خلال سنوات عديدة، كأنه يحاور نفسه حول سبب الأحداث العميق، وخصوصاً منذ ما وجب عليه أن يرفض حكومة بجاية، ويرفض الحلقات المتتابعة من مصيره.

وقد عكست مراسلاته مع ابن الخطيب، قلقه وحيرته. وراح يبحث عن تفسير للخيبات الشخصية، ويهدف إلى اكتشاف الأسباب التي طرأت، لتشوه في كثير من الحالات، مجرى حياة بدا من أنصع المجاري. وقد دللت تجربته على أن الأمر لا يعني سوء طالع شخصي، ولكن خيباته الخاصة ليست سوى مظهر من القلق الذي يعتري المغرب بأسره. فثمة كثيرون ممن ليسوا أقل منه قدراً أصيبوا بما أصيب به: ابن الخطيب خنق بشناعة. السلطان أبو الحسن قتل إثر الانتصار. أبوعنان رأى، وهو يحشرج، تقسيم عمله، والآخرون من أمراء ووزراء، ورجال حاشية ممن هم أقل أهمية، تحطموا منذ ما توصلوا إلى تحقيق مطامعهم.. فلماذا أصبحت هذه المدن رمماً، وهذه الأراضي بائرة،

---

(١) ف. شاتليه، مولد التاريخ، منشورات مينوي.

وهذه الأنصاب محطمة، وهذه الطرق مدمرة؟. ولم هذا التقلب، وهذه الفوضى التي تغمر أحسن الجهود وأصدقها؟. وقد كتب ابن خلدون إلى ابن الخطيب يقول: «لقد كنا شموس المجد، لكنها غابت، وكل الأفق حزن لذلك».

لم يجد ابن خلدون في دراسة الفلسفة السياسية التقليدية، المتمحورة نحو وصف دولة مثالية، الجواب عن القضايا التي طرحها على نفسه. ومع ذلك فقد رفض أن لا يرى سوى ضربات مصير أعمى، ومبهم. وقد ذهب في هذه العودة إلى ذاته، إلى أبعد من التحليل الحميم لمرارة ذكرى كبواته. فهو يريد الفهم، من خلال البحث في إدماج تجربته الشخصية بتجربة عامة أكثر اتساعاً. «إن العزم على كتابة التاريخ إنما هو حجز الإنسان مصيره بالبعد السياسي، والوعي بأن يكون موضوعاً فعالاً..». (ف. شاتليه).

وراح ابن خلدون يحاور نفسه، في قلعة تاوررزوت، التي تشرف على السهول العليا. وحاول أن يشرح هذا الظل الذي يسير وئيداً فوق المغرب «مثل الظل الذي تعكسه الجبال عند الغروب». وقد صار موضوع غياب الضوء هذا عن قلمه، مثلما ظهر في كتابه لابن الخطيب. وإنه لرمز مثير أن يكون هذا الرجل الوحيد، وهو أحد أعظم ممثلي الثقافة العربية، يجهد ليدرك مصير بلاده التي غمرتها الظلمة والفوضى.

ومما لا ريب فيه، أنه إلى حد كبير، وهي الأزمة التي يعانيها المغرب منذ مرحلة طويلة. فالإحاطة بأخطر المصاعب التي تعاني

منها أفريقيا الشمالية، إنما هي نقطة الانطلاق لمسيرة أدت بابن خلدون إلى التفكير التاريخي. يؤكد ذلك مقطع من «المقدمة» يقول:

«إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر..»[1] «فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأمصار، فهو أسّ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره..»[2].

ويبين ابن خلدون، أن بعض المؤرخين المرموقين، كالبكري مثلاً، قد أهملوا هذا المبدأ. فهو يقول:

«وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة[3]، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه، وتبدلت بالجملة، واعتاض من أجيال البربر أصله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة[4] من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم الأوطان[5]، وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم[6]. وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما

---

(١) المقدمة، ١، ص ٥٣.
(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٢.
(٣) القرن الثامن للهجرة.
(٤) القرن الخامس للهجرة.
(٥) هي ممالك المغرب التي يتحدث عنها ابن خلدون. وقد أضاف: «وكأني بالمشرق قد نزل به ما نزل بالمغرب..».
(٦) المقدمة، ١، ص ٥٣.

تبدل الخلق من أصله.. فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها...»[1].

إن ترجمة دي سلان تقدم لعبارات ابن خلدون، هذه، دورة شاملة[2] تشوه معناها. وبالفعل، فان ابن خلدون في هذا القطع الموجز، يواجه التحولات التي أثرت بالضرورة، في أفريقيا الشمالية، وإذا ما عمم، فلكي يستخلص من التجربة المغربية قانوناً عاماً للمسيرة التاريخية. وهو بالتالي، يشير فيما بعد قائلاً: «إن اهتمامي إنما هو الاقتصار على تاريخ المغرب..». إن ابن خلدون كان يتمتع فعلاً بتقميش هائل:

فخلال تنقلاته عبر المغرب الإسلامي، لم يتخلف عن مواجهة فقهاء وعلماء، يعلقون أحياناً مجرى مؤامرة سياسية لمتابعة مناقشة فلسفية.. وقد أفرغ محتوى كبريات المكتبات في تونس، وفاس، وإسبانيا، وتلمسان، وبجاية.. ولكنه كان لأكثر من عشرين سنة خلت، شاهد أحداث هامة، أو بطلها، وقد جعلته وظائفه على تماس بالملوك، والوزراء، وكبار القادة العسكريين. وهو أيضاً قد حكم وقاتل. وعاش في القصور داخل المدن الكبرى، كما أنه أيضاً عرف حياة القبيلة القاسية.

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) وهكذا فإن العبارة التي ترجمها دي سلان على النحو: «وإذا ما أصاب الكون تبدل شامل، حسب الإنسان أن طبيعته قد تبدلت..» قد ترجمها روزنتال بشكل مغاير، كما يلي: «عندما يكون ثمة تبدل عام في الأحوال، فذلك كما لو أن الحقيقة بأجمعها قد تبدلت».

وبفضل معرفته الملموسة بحقائق الشمال الأفريقي، أخذ في الاعتبار أن وضع الملوك، وتوالي الأحداث السياسية، ومصائر الدول، ونشاط الحواضر، وظروف الحياة في الأرياف، وظهور المجاعة إلخ.. ليست جميعاً قضايا مستقلة الواحدة منها عن الأخرى، وإنما تشكل كلاً موحداً.

«ثمة أشياء وكثيرة في ما بينها علاقات وثيقة مثل حال الإمبراطورية، وعدد السكان، وعظمة العاصمة، وبحبوحة الشعب وغناه. وهـذه العلاقات موجودة لأن السلالة والإمبراطورية هي بمثابة شكل للأمة، والحضارة، وأن كل مما يتصل بالدولة، من مأمورين ومدن، إنما هي مادتها»[1].

لقد كان ممكناً لأديب منعزل في مكتبه، بعيداً عن الواقع السياسي، أن يعتبر بأن العوامل الحاسمة في هذا المجموع المتماسك، إنما هي رغبة عظماء هذا العالم. بكن ابن خلدون، رجل العمل والدولة، كانت له من التجارب العملية ما يجعله يعرف أن الملك يقترح، وأن «طبيعة الأشياء» هي التي تتصرف، وأن تصميم ملك لا يوجه بشكل أساسي مصير دولة.

«إن الفوارق التي يراقبها المرء في الممارسات وفي المؤسسات لتتعلق بالطريقة التي يتدبرها الشعب في تحصيل معاشه»[2].

---

(١) المقدمة، ج٢، ص ٢٩٩، م.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ص٢٥٤، م.

«داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، فاستوعب أخبار الخليقة استيعاباً»[1].

«وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية بما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول في أبوابها»[2].

لا يمكننا أن نعرف بدقة بيان رحلة ابن خلدون الثقافية، ومحاوراته، والمآزق التي تدخل فيها، واختلاط الآراء التي عرفها. ولا ريب أن ثمة فترة سابقة لاعتزاله في قلعة تاورزوت، وإعادة نظر متكررة لمخططات الفكر التاريخي والسياسي التقليدي، قد أفضت جميعاً إلى بلورة مفاجئة، لدن اكتشف ابن خلدون الأسس التي ينبغي له أن يطرح بمقتضاها مختلف القضايا، بغية إيجاد تفسير متماسك لها. إلا أنه يمكننا أن نجد انعكاساً لهذا التطور الثقافي، في مقطع يصف فيه ابن خلدون محاولات مؤرخ آخر، فهو يقول:

«وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك، وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله. لكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة. إنما يبوّب الباب

---

(١) المرجع نفسه، ص ٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦.

للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة.. وكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه، ولا تحقق قصده، ولا استوفى مسائله..»[1].

إن موضوع الصيد هذا، لتعبِّر به ببراعة يراعة ابن خلدون، عن البحث المتواصل الذي قام به خلال سنوات طويلة..

«ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم، وسُمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم، فأنشأت، في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً. وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً..[2] ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا سنّ بكره، وجهينة خبره..»[3].

ومن خلال ابتهاجه ببلوغ إحاطة ما بعصره، عزم ابن خلدون على الانصراف بكليته إلى مباحثه التاريخية. ولم يكن في ذلك الاختيار أية مرارة، ذلك:

«وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم فأنشأت في التاريخ كتاباً..»[4]

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٦.

(٤) المرجع نفسه، ص ٦.

وفي المرحلة التي سبقت تأليف المقدمة من مؤلفه الضخم، وهي الجزء الأساسي من كتابه، كان تطور فكر ابن خلدون، بوجه الاحتمال، هائلاً: لقد اتجه تفكيره، في البدء، نحو إخفاقاته الخاصة، ونحو الانقلابات التي عاشها، والفوضى التي يعانيها المغرب. وقد أراد أن يعرف الأسباب العميقة لهذه الانتفاضات. فما هو سبب التقلب المزمن لهذه الدول؟. ولماذا أدت محاولات التمركز الملكي، الواحدة تلو الأخرى، إلى الفشل؟

إن الفوضى التي غرقت فيها الممالك؟ وتوالت فيها الدسائس، والانتفاضات، والاغتيالات، قد أدت به إلى الرؤية الواضحة، والهيمنة على تفكك هذا التاريخ الوقائعي، عن طريق تعميم وقائع تتكرر، وإقامة العلاقات المتبادلة بين مختلف أنواع الأحداث. وهذه المسيرة قادته إلى مفهوم شامل للتاريخ، وإلى تحليل للبنى الاجتماعية والسياسية، وتفسير تطورها.

> **«أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها،وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم عن الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال..»[١].**

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٧.

ومن كدسة وقائع فوضوية، دونما رابط يربطها، وبدون وجهة ومعنى عميقين، صاغ ابن خلدون مجموعاً متماسكاً خاضعاً لتطور معقد، إلا أنه منطقي. وقد قدم هذا النظام تفسيراً للطوارئ العديدة في التاريخ الوقائعي. إن البحث عن تفسير عقلاني للاضطرابات التي تعانيها أفريقيا الشمالية، يفضي إلى مفهوم للتاريخ بوصفه علماً.

وفي قلعة تاورزوت هذه، كتب ابن خلدون، بين شهري تموز وتشرين الثاني من سنة ١٣٧٧، قسماً كبيراً من «المقدمة»، أي مقدمة تاريخه الشامل. فالمقدمة التي أنجزها ابن خلدون في السنوات الأخيرة من حياته[١]، تنتظم ثلاثة كتب. كتب الاثنين منها بين ١٣٧٥ و١٣٧٨. ووضع الثالث عقب ذلك بمدة طويلة، وربما تمّ له في مصر[٢]. وهو لا يمثل بالنسبة إلى تاريخ أفريقيا الشمالية، وبالنسبة إلى المنهج التاريخي بوجه عام، الأهمية نفسها التي يمثلها الكتابان السابقان.

إن الكتابين هذين يتضمنان عرض المفهوم الخلدوني للتاريخ، من جهة، ومن جهة أخرى يتضمنان تحليلاً لبُنى المغرب الاجتماعية السياسية. وهذا العرض للنظام المتلاحم الذي تندغم فيه عقلانياً أو بالأحرى وراثياً، العناصر المتباينة جداً في طبيعتها، والتي تشكل، مجتمعة، مادة التاريخ. فالكتابان الأول والثاني من المقدمة يشكلان

---

(١) ف. روزنتال، المقدمة.

(٢) الكتاب الثالث مخصص للحقوق، واللاهوت، والفلسفة، ولمختلف العلوم الخالصة والتطبيقية، ولمناهج التعليم، والبلاغة والشعر.

المخطط الإسنادي الذي يوضح محتوى ما يسمي «بتاريخ البربر» الذي يشكل التاريخ الوقائعي لأفريقيا الشمالية خلال سبعة قرون. إن «االمقدمة» و «تاريخ البربر» هما جزءان مكملان لأثر ابن خلدون المصمم تصميماً أصيلاً[1].

وهكذا، فإن نقطة انطلاق تفكير ابن خلدون، كانت التعرف بالأزمة التي عاناها المغرب في القرن الرابع عشر. وخلال بحثه عن أسبابها العميقة، توصل إلى مفهوم شامل للمجتمع ولتطوره الكلي. وقد أصبحت هذه القضية، الأكثر تعميماً، همه الأكبر. فبنى مؤلفه[2]

---

(١) وإثر ذلك وضع ابن خلدون جزءاً آخر مخصصاً لتاريخ سلالات الشرق، لكن هذا الأثر اعتبر أقل أهمية، كما أن محتواه هو أقل ارتباطاً بالمقدمة.

(٢) وهذا تصميم المقدمة، الكتاب الأول (٤٢٢ صفحة).

مدخل: في فضل علم التاريخ، أخبار المؤرخين الواهية، في أوهام المؤرخين...

الباب الأول: في العمران البشري على الجملة، حول ضرورة تجمع الناس في مجتمع.

- في تفصيل الكلام حول القسم المسكون من الأرض، ومختلف المناخات ولتأثيرها في الناس.

- في تأثير الخصب والجوع في المجتمع البشري، في أصناف المدركين للغيب من البشر.

الباب الثاني: في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل.

- الكتاب الثاني (١٦٦ صفحة)

الباب الثالث: في الدول العامة، والملك، والخلافة.

الباب الرابع: في البلدان والأمصار وسائر العمران وما يعرض في ذلك من أحوال. =

لأجل هذا الموضوع، ولكنه، عقب ذلك، ابتعد إلى حد ما عن الغرض الأساسي لأبحاثه[1].

= الباب الخامس: في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع.

الكتاب الثالث: (٣٤٣ صفحة).

الباب السادس: في العلوم وأصنافها والتعليم وطرائقه، وسائر وجوهه.

(١) أخذ المؤلف بترقيم الترجمة الفرنسية للمقدمة. (المترجم).

أسطورة «الفتح العربي»

لدى قراءة عدد من المؤرخين المعاصرين، لا سيما المتخصص منهم بتاريخ الشمال الأفريقي، تتركز الأهمية الأساسية لمؤلف ابن خلدون، في تزويدنا مباشرة بتفسيرٍ كامل للأزمة التي وضعت حداً لتطور المغرب الاقتصادي والاجتماعي، ويرى هؤلاء المؤرخون المعاصرون، الذين يستشهدون مراراً بابن خلدون، إن هذه الأزمة إنما نجمت عن الغزو المتصاعد لأفريقيا الشمالية، من قبل قبائل رحل قدمت من الشرق، أمثال قبيلة بني هلال التي جاءت في أثرها قبيلة بني سُليم. إن هذه «الغزوة الهلالية» حسب ش. أ. جوليان، أشهر المتخصصين بتاريخ الشمال الأفريقي، تسجل أخطر حدث في العصر الوسيط المغربي[1]، قد ابتدأت في القرن الحادي عشر. «وكانت هجمة شعب بدوي مخرب، وضع حداً لمحاولة تنظيم بربرية، دون أن يقدم أي بديل، ولم يكن لهذه الهجمة ما يؤكد أنها قادرة على أن تتطور بشكل طبيعي، أو أن تؤدي غايتها»[2].

---

(١) ش. أ. جوليان، تاريخ أفريقيا الشمالية، بايو ١٩٣٦، ص ٣٧٤.

(٢) المرجع نفسه.

وقبل كل شيء، تجدر الإشارة إلى أنه لا المقدمة، ولا «تاريخ البربر» يتضمنان دراسة منظمة عن الأزمة التي استطاع ابن خلدون أن يراقب تأثيراتها في القرن الرابع عشر. إن مؤلفه لا ينطوي على العرض المنهجي للأسباب العميقة التي ولدت هذه الظاهرة المدمرة. إن «تاريخ البربر» ليصف تعاقب قلاقل، واضطرابات، وانطلاق وإخفاق عدة محاولات لتمركز ملكي الطابع. لكن قضية الأزمة الحقيقية لم تطرح. كما أن الغزوة الهلالية، لا تشكل الموضوعة الكبرى. وقد أشار إليها ابن خلدون، من خلال عدد كبير من أسباب الاضطرابات الأخرى.

إن المقدمة، وهي مؤلف موسوعي الطابع، تتضمن عرضاً منهجياً، وتحليلاً للبنى الاجتماعية والسياسية، وتأليفاً عاماً، لكنها لا تصف بالضرورة هذا الانهيار الذي يرمي مؤرخو اليوم إلى إيجاده. إن ابن خلدون لا يدرس حدثاً كبيراً محدداً تحديداً زمنياً جيداً، ولا فتحاً وما ينتج منه من عقابيل، كما إنه لا يعارض خصائص المغرب، بشكل قياسي، قبل هذه الأزمة وبعدها: ولكنه يحلل، منهجياً، البُنى الاجتماعية والسياسية التي تميز أفريقيا الشمالية باستمرار، أقله، في الفترة الممتدة بين القرن السابع والقرن الرابع عشر. إن وصول القبائل الهلالية في القرن الحادي عشر، لم تكيف كثيراً تلك البُنى حسبما يرى ابن خلدون. وإنه لا وجود لدراسة معمقة للغزوة الهلالية، في المقدمة أو في «تاريخ البربر» الذي خصص كل فصل منه لإحدى السلالات.

إن وفرة التطورات التي خص بها المؤرخون الحديثون «الغزوة الهلالية» والدور الحاسم الذي كالوه لها في تاريخ أفريقيا الشمالية، لا يتأتى مباشرة من مؤلف ابن خلدون، ولا من حيث الشكل أو الأساس. وإنما هي ناجمة عن موضوعة جاءت، ابتداء من عناصر وفرتها المقدمة وتاريخ البربر، وإن تشكيل موضوعة عن طريق تجميع معطيات متعبثرة، هو في ذاته تصرف مشروع تماماً. ولكن ما هو أدنى من ذلك، هو أن موضوعة «الفتح العربي»، وهي العامل الجازم في أزمة أفريقيا الشمالية القروسطية، قد وضعت دون أن تأخذ في الاعتبار سوى قسم فقط من المعلومات التي قدمها ابن خلدون. والمؤرخون الحديثون الذين صاغوا هذه الموضوعة، أبقوا في الظل كل الوقائع التي لا تعمل لمصلحتها. بيد أن الحقائق، من جهة، والإشارات التي وفرها ابن خلدون من جهة أخرى، هي غالباً متناقضة تماماً مع موضوعة الفتح العربي.

والحقيقة أن ابن خلدون قد أشار مراراً إلى وصول العرب الرحل، كما أشار إلى أعمال التخريب التي أحدثوها في أفريقيا الشمالية:

«وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة[1]، لقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه، وتبدلت بالجملة، واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة[2] من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم

---

(١) من الهجرة، أي ١٢٩٢-١٢٩٧.

(٢) ما يعادل القرن الحادي عشر من التقويم المسيحي.

وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم»[1].

فإذا ما أخذنا هذا المقطع على حدة، وقد استشهد به مراراً، فإن موضوعة الفتح العربي تبدو قائمة على قواعد صلبة. ولكن كيف نفسر هذا المقطع الآخر لابن خلدون؟ (ففي المغرب):

«يشكل البربر مجموع السكان، ولغتهم هي لغة سائر أجزاء البلاد، ما عدا المدن. كما أن اللغة العربية تبدو مغمورة بأمواج من اللسان البربري، وهذه اللهجة التي يتكلمها البربر»[2].

فإذا ما كان العرب القادمون من الشرق، كانوا أولئك الفاتحين الذين طردوا البربر، كيف يمكن للغة العربية أن تكون «مغمورة»؟

والحقيقة أن ثمة مقاطع مشهورة، وقد شرحت كثيراً، وهي تفضح تصرف العرب الرحل.

«كل بلد احتله العرب، ما عتم أن دمر.. الخراب أثناء حكمهم عمّ كل شيء[3]. فإليكم البلدان التي احتلها العرب منذ أقدم العصور: لقد زالت حضارتها، كما زال سكانها، الأرض ذاتها تبدلت طبيعتها..[4] العرب عاجزون عن إنشاء إمبراطورية».

ولكن خلال مقاطع، جد قريبة من السالفة يطري ابن خلدون

---

(١) المقدمة، ج١، ص ٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ج ٣، ص ٣٥٨ م.

(٣) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣١٠، ٣١١ م.

(٤) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣١٢ م.

الصفات الخلقية والكفاءات السياسية، لدى العرب، «فهم أكثر ميلاً للخير من سكان المدن». وينبغي ألا نغفل عن هذا التناقض الظاهر.

إن ابن خلدون بوصفه مؤرخاً بارزاً، لا يغفل عن أن العرب قد أسسوا إمبراطوريات جد عظيمة وقوية في الشرق وفي الغرب على السواء. فهو في النهاية يبين في عدة مقاطع أساسية، أن المنظمات السياسية المقبولة، وسائر الممالك الأفريقية الشمالية، قد تأسست من قبل سكان «رحل» «عرب»، أو من قبل قبائل جاءت بخصائص اجتماعية وسياسية متقاربة. وفي عداد مؤسسي الإمبراطوريات الذين يعددهم ابن خلدون بحق، ويصنفهم تصنيفاً واحداً، نجد المرابطين الذين هم بدو صحراويون كبار، والفاطميين وهم أساساً فلاحون من منطقة القبيلة، والموحدين، وهم جبليون من الأطلس المراكشي العالي. إذن، الأمر لا يتعلق فقط، وببساطة، بـ«بدو» و«رحل» و«عرب»، وإنما يتعلق بسكان لهم بُنى اجتماعية وسياسية متقاربة، بالرغم من أنهم يتميزون «بأنماط حياة» جد متباينة.

والحق، أن ابن خلدون يواجه - بشكل منهجي - بين فريقين كبيرين، يشير المترجمون إلى الأول بعبارات: «رحل» و«عرب»، و«بدو»، ويشيرون إلى الثاني بعبارة «حضر». والواقع أن ابن خلدون يميز بشكل جذري، فريقاً، تكوّن من جهة، بواسطة الريفيين، وأبناء «البلد» سواء كانوا «بدواً» أو زراعاً حضريين، ويشير من جهة أخرى، إلى فريق تكوّن من سكان المدن، وزراع المناطق الضاحوية. فإذا ما

هاجم «العرب» النّهاب، المخرين، العاجزين عن بناء أسس دولة، فذلك لكي يعارضهم «بالعرب» الفاضلين مؤسسي الإمبراطوريات.

إن طريقة التعبير التي يستخدمها ابن خلدون ليست واضحة، لأسباب ينبغي أن نعرفها. فالتشويش لا يتعلق فقط بصعوبات الترجمة. ذلك لأن فكر ابن خلدون، المأخوذ في الغالب، بشكل مجتزأ وغير مدروس بحق، إنما هو إذن بالغ التعقيد ومتناقض في الظاهر. ويجدر بنا أن نأخذ المعنى الحقيقي لأهم المقاطع التي يتقارب بعضها من البعض الآخر، وبتداخلها في، ذات التفكير، تتناقض بشكل أكيد، إذا ما اقتصرنا على مواجهتها باختصار. وينبغي لنا أن نعرف ما هي المعايير الحقيقية التي استخدمها ابن خلدون لتصنيف الفئات البشرية التي يشير إلى تباين جذورها، دونما نظر إلى المشابهات أو المفارقات في «أنماط حياتها». وبالرغم من هذا التعقيد الأكيد الذي ينبغي أن يستحوذ على الانتباه. فإن الأكثرية الساحقة من المؤرخين الحديثين لأفريقيا الشمالية، قد وقعوا على موضوعة الغزوات العربية في القرن الحادي عشر، التي دمرت أعمال الحضريين. ويواجهون بطريقة منهجية، البدوي الذي يشبهونه عادة (وخطأ) بالعربي، أي الغازي الأجنبي، ويعارضون، بالحضري البربري، المواطن الأصيل، وضحية الغزو.

إن من موضوعة التناحر البدوي - الحضري، العربي- البربري، قد ظهرت منذ بدايات استعمار الجزائر. وقد كتب جاك برك يقول بأن:

«تناقض العربي والقبيلي، قد أصبحت حيزاً مشتركاً سنة ١٨٤٥[١]».
ففي سنة ١٨٥٣ أطلق كتاب كاريت المسمى «مبحث حول أصول هجرات أهم قبائل أفريقيا الشمالية» موضوعة الغزوات العربية في القرن الحادي عشر. وقد استخدمت ترجمة مقدمة ابن خلدون سنة ١٨٦٣ لتقدم لهذه الموضوعة، التي أصبحت شبه رسمية، تكريساً متألقاً بوجه خاص، من مثل القول بأن أحد أعظم المفكرين العرب يؤكد (أو يبدو أنه يؤكد) موضوعة مؤرخي العصر الكولونيالي. «فالغزوات العربية» قد لا تكون «الحدث الحاسم لتاريخ البربر» على نحو ما تردد، ذلك من أجل المنافسة، ولكنها، بالفعل، الموضوع الأساسي لتاريخ الشمال الأفريقي منذ بداية القرن التاسع عشر.

إن هذه «الغزوة» هي الحدث الحاسم، وقد كتب ج. مارسيه[٢] يقول: «لقد أحسّت أفريقيا الشمالية، بألم عميق، وإلى الأبد، بهذه النكبة». أما بالنسبة إلى «ك. أ. جوليان» فإن «هجمة شعب بدوي مخرب»، هي الحدث الأهم في كل العصر المغربي الوسيط.

إن معارضة البدوي بالحضري، قد اتخذت، بما كتب أ. ف. غوتييه، أكبر مدى وأكبر صدى أيضاً. لقد اتخذت الغزوة «أحجام سفر الرؤيا»، فهي «النكبة الكبرى»... و «نهاية العالم»[٣]، وأصبح القتال

---

(١) مئة وخمسة وعشرون عاماً من السوسيولوجيا المغربية، حوليات ١٩٥٦ رقم ٣.

(٢) البربر المسلمون والشرق في العصر الوسيط.

(٣) تاريخ أفريقيا الشمالية، ص ٧٢ و٣٧٤. عصور المغرب المظلمة، بايوه.

بين البدو والحضر صداماً مستديماً، وشبه كوني. إن تاريخ أفريقيا الشمالية بأسرها، بالنسبة إلى غوتييه، ليس منذ القدم سوى مبارزة شاسعة ودائمة بين « جنسين متعارضين أساساً من وجهة بيولوجية، في تصرفهما الأبدي».. «فخلال ألفين كاملين من السنين، ومنذ القدم حتى يومنا هذا، كان المغرب دائماً منقسماً قسمين لا يتحدان، هما البدو والحضر».. ذلك لأن «غرائز البدوي الأصيل تختلف تماماً (عن غرائز الحضري). فهو شيوعي، من خلال نمط حياته. لقد جعلت منه قساوة وجوده، وخاصة يوم القتال، جندياً منظماً، بقيادة قادة أمراء. إلا أنها جعلته بشكل أبدي، ظامئاً، وملتهب المطامح. أما من وجهة سياسية، فهو فوضوي، عدمي، وعميق الاختيار للتخريب الذي يفتح له أفاقاً. إنه المدمر، المنكر، حتى انتصاره ليس بمنجزة، لأنه يتلاشى هو نفسه من لهب من البهجة غير المألوفة»[1].

ومع ذلك، وفضلاً عن طابعها الرسمي، فإن موضوعة «مسؤولية البدوي التاريخية» ونظرية المعارضة الأبدية بين البدو والحضر، لتتعارض مع عدد كبير من الوقائع التي تنشأ عن أكثر الملاحظات الجغرافية بساطة.

إن التعارض الكلي، والميتافيزيقي بين البدو والحضر، في أفريقيا الشمالية، وهو موضوع تطورات أدبية باهرة، ليس على شيء من الحقيقة، فمنذ زمن بعيد جداً، وحتى بداية القرن العشرين، تميز

(١) تاريخ ومؤرخو الجزائر، ١٩٣٠، ص ٢١.

هذا البلد بوجه خاص، بأهمية الفئة التي هي شبه بدوية، وقد كانت في الوقت نفسه مكونة من رعاة وزراع، تختلف نشاطاتهم المتداخلة حسب العصور، والفصول، أو الأمكنة. وكان ثمة بالفعل حضريون خالصون، وزراع أشجار، وبدو حقيقيون، لكن هذين الصنفين لم يكونا سوى الطرفين، اللذين كان قلَّما يلتقي أحدهما الآخر (ما عدا تونس مثلاً) ضمن مجموعة بشرية شديدة التعقيد والتباين، تجمع مصالحها بين الزراع وبين الرعاة. وسيكون من السهل، بالنظر إلى المقاطع التي تجأر بالطابع الذي لا لحمة له بين البدو والحضر، تطوير موضوعة الانسجام والثقافة وتربية المواشي الملموسة في استخدام الخيمة المتواقت وظهور الهري المحصَّن.

وثمة ما هو أكثر بداهة أيضاً ألا هو التبسيط المغلوط تماماً للمقابلات بين العربي البدوي وبين البربري الحضري. إن الإدلاء بمثل هذه الملاحظة، هو بالنسبة إلى الجغرافي، أو إلى الباحث في الأصول العرقية، بمثابة اقتحام باب مفتوح على مصراعيه. يبقى أن هذا الموضوع المستنفد إنما يعاد إليه ضد كل احتمال. كما تجدر الإشارة أيضاً إلى أن سائر البدو ليسوا عرباً، وأن كل البربر هم بعيدون عن أن يكونوا سوى حضريين. فالمجموعات «العربية» الأصلية، التي قدمت من الجزيرة العربية، وأقامت في أفريقيا الشمالية، لم يكن لها سوى فعاليات جد محصورة. والذين يسمونهم «عرباً» في المغرب، ليسوا في الواقع سوى بربر يستخدمون اللغة العربية، باحتفاظهم بقسم

كبير من طباعهم الأصلية، وإذا كان قسم من السكان المستعمرين في استخدام اللغة البربرية، حضريين فعلاً (من القبيلة، والريف الغربي، والأطلس العالي الغربي) فإن القسم الأخير ممن يتكلمون البربرية هم بدو، أو أنصاف بدو (مثل الذين يقيمون في جبال الأطلس الأوسط، والعالي الغربي). فعلام يستند القسم الأكبر من موضوعة مسؤولية العرب التاريخية، من أجل محاولة تبديل هذه البداهة، التي تنفي بشكل بارز، معادلات العربي - البدوي، والبرابرة - الحضريين. لقد حاول أ. ف. غوتييه أن يرى، ضمن فريق البربر، نوعاً من الانفساخ اللغوي[1].

إن التعارض البدوي الحضري، لو سلمنا بوجوده، لا يتعلق بالأقسام العرقية واللغوية. وفوق ذلك، يستطيع رعاة وقرويون أن يتعايشوا داخل تشكيل سياسي واجتماعي بالغ التصغير، وتكون وحدته هي، مع ذلك، جد قوية. وقد بين ر. برونشفايغ[2] مثلًا، أنه فيما يتعلق بأفريقيا، انوجدت في العصر الوسيط قبائل متشكلة، متساوية الحقوق، وذات أقسام حضرية وبدوية، تكمل إحداهما الأخرى.

---

(١) فهو يعارض البربر الدين يستخدمون لهجات صنهاجة، والذين أصبحوا حضريين، بالبربر المستخدمين اللغة الزناتية والذين هم حسبما يظن، بدو متحالفون مع العرب. إن هذه النظرية ليست أقل تبسيطاً من سابقتها، وليس ثمة أيه علاقة بين الخصائص العرقية واللغوية لدى فئة، وبين طبيعة نوعية حياتها. وإذا كان العديد من الرعاة البربر يتكلمون اللغة الزناتية.. وهناك آخرون كجبليي الأهراس، يتكلمون الزناتية وهم حضر. كما أن القبيليين هم قرويون يتكلمون الصنهاجية مثل رعاة الأطلس المراكشي الأوسط.

(٢) منطقة البربر الشرقية زمن الحفصيين، ج ٢، ص ٤٢١.

إنه لمفتعل تماماً التعارض السياسي بين البدو والحضر. وليس ثمة مثال لنزاع جعل جيشاً مشكلاً من بدو فقط، يواجه جيشاً آخر مشكلاً من مقاتلين حضريين. إن كل النزاعات، على عكس ذلك، تشير إلى معسكرات متباينة، خصوصاً، إذا ما واجهنا طريقة حياة الفئات التي يقيم بعضها قرب البعض الآخر. «لقد انعقدت تحالفات بين أقسام بدوية وبين أقسام حضرية، ضد بدو آخرين تحالفوا مع حضريين آخرين. كما قامت تحالفات بين شيوخ بدو وبين قادة حواضر، ضد بدو آخرين تحالفوا مع سكان حواضر آخرين: فعلى هذا النحو تكرس تشكيل كتل متعادية فيما بينها، وفق انفساخ متباعد جداً بين مبادئ النشوء وبين نمط الحياة. ومهما كانت ذهنية البدو وأهدافهم متناقضة، فإنهم ما كانوا ليبحثوا عن تقويض مؤسسات الحضر، بواسطة عمل مدبَّر، كما كان هؤلاء يدبرون تصغير الحياة البدوية بشكل منهجي». هكذا عبَّر ر. برونشفايغ عن أفريقيا التي هي أيضاً منطقة المغرب التي كان فيها العمل التخريبي الأكثر بروزاً من قبل بعض البدو.

وإذا لم نأخذ في الاعتبار إلا نوعي الحياة المتضادين، من زرَّاع أشجار قرويين ومن كبار الجمَّالين البدو، وجدنا فرقاً كبيراً في ما قيل عن تعارض مصالحهم الأساسي. إن أمثلة تجمعاتهم، هي، على العكس، متكررة. فالبدو الكبار، بوصفهم أدلاء وأجراء لحماية القوافل كانوا كبار نقَّالة أفريقيا الشمالية. وكانوا متعهدي تموين المدن، ومسببي وجود الفعاليات الاقتصادية الريفية القائمة على التبادل. كما

كانوا أيضاً يداً عاملة مقدّرة ومطلوبة أثناء الحصاد. وقد قدم ج. مارسيه أمثلة دقيقة، لعقود تعاون حقيقية بين البدو وبين الحضر المشتركين في زراعة أراضي منطقة قسطنطينة. وعلى سبيل المثال! فإن بني هلال الذين بولغ بتشبيههم لأرتال الجراد الماحقة «قد قاموا بقسط نشيط في حياة البلاد الاقتصادية، عقب مرور قرن على بلوغهم منطقة البربر، مسهمين بذلك في رفاهية هؤلاء الذين أفقروهم في البدء»[1]. وثمة أمثلة مماثلة قد ذكرها ر. برونشفايغ. إن تربية المواشي، بالنسبة إلى الحضري، كانت أبعد من أن تكون وحدها سبباً للضرر والنزاعات.

إن هذه الملاحظات القليلة، تبين أن التعارض الأساسي المشهور بين الحضر والبدو، يجب أن يعاد إلى قياس أصح. وليس أقل من أن نعرف بأن أفريقيا الشمالية عرفت مراحل اضطراب خطيرة بنوع خاص، وطويلة. فهل هي بالضرورة نتيجة «الغزو البدوي»؟ ولكن، هل حصل «غزو» حقيقة؟

إن المؤرخين الحديثين يصوّرون عمل البدو العرب، برشاقة، تحت خطوط «غزو»، و«هجمة».. «فالبدو لم يكفوا عن التقاطر شطر الجنوب، حاملين معهم نساءهم وأطفالهم، طاردين من تقدمهم»[2].

إن هذه «الغزوة الهلالية» التي يحتاطون لطابعها الضخم الذي لا يقاوم، كالذي أظهرته غزوات جنكيزخان، أو تيمورلنك، كانت في

---

(١) العرب في منطقة البربر، ص ١٦٩.

(٢) غوتييه.

الواقع شيئاً مختلفاً تماماً. فالعرب البدو كانوا فعلاً أبعد من أن يتصرفوا على نحو ما تصرف أولئك الفاتحون المخربون الذين يطيب للبعض وصفهم. وليس في الأمر ثمة ما يحمل على التفكير بهجمة. ذلك لأنهم كانوا قليلي العدد نسبياً، كانوا زهاء خمسين ألفاً حسب أصدق التقديرات. فإذا بدا أنهم جعلوا القسم الجنوبي من أفريقيا، وهو القسم الوحيد الذي احتلوه، يعاني أضراراً جد هامة، فإن تنقلهم بالتالي، أينما كان، لا يشبه الاحتلال البتة. إنهم، باستثناء هذه المنطقة، لم ينشئوا دولاً في أي مكان، ولم يحلوا محل أية حكومة قائمة. ولم تكن ثمة ساحة معركة لتؤكد طريق أولئك «المجتاحين»، ما عدا جنوبي تونس، إلا التي كان عليهم فيها أن يمنوا بهزائم مدوية.

وفوق ذلك، من المستبعد التدليل أن المسيرة شطر الغرب، كانت هدف هذه القبائل الرئيسي. وعلى عكس ذلك، فإن قبائل بني هلال، وبني سُليم وسواها، وهي مناطق يكمل بعضها بعضاً من حيث المناخ، لم يكن لها أية رغبة في الانطلاق خارج ممراتهما التقليدية في مناطق لا تعرفها. وقد كتب ج. مارسيه يقول: «بفضل انسيابها من الشمال إلى الجنوب، كانت تجمعات المياه تتجه نحو المستنقعات، وهي قليلة جداً في الاتجاه الموازي للشاطئ..».

إن هذا الانتقال نحو الجنوب قد تم، في الغالب، ضد رغبة القبائل العربية، وبضغط من مختلف ملوك المغرب، الذين كانوا، بدلاً من البحث عن كيفية صد العرب البدو، يجهدون في استجلابهم. وغالباً ما

كانت القبائل العربية مكرهة على التخلي عن الأراضي التي تجتازها، لكي تقيم في مناطق أخرى. ولم تكن الهزيمة الكبرى التي كابدتها القبائل العربية على يد الملك الموحدي في صطيف (سنة ١١٥٢) بهدف قطع الطريق على هذه القبائل، بل كانت، على العكس، ترمي إلى دفعها للقدوم إلى مراكش والقيام بخدمته.

وهكذا فإن عبارة «الغزوة» غير صحيحة إطلاقاً، للدلالة على تنقل القبائل العربية في القرن الحادي عشر عبر أفريقيا الشمالية. وإن عبارة «الإبعاد» بالرغم من إفراط معناها، تصلح أن تكون أساساً أكثر دقة. كما أن الأمر يعني، في أغلب الحالات، دعوة للقبائل، وتقييداً حقيقياً. وقد كتب ج. مارسيه يقول:

«يخطئ الظن من يعتقد بأن سلاطين البربر كانوا في حالة عدوان دائم مع العرب.. إن حضورهم كان معتبراً أحياناً بمثابة حدث مرغوب فيه.. وتنقلاتهم القبلية الكثيفة لم تكن في الغالب بهدف إبعاد الجيران المعتبرين خطرين، بمقدار ما كانت بمثابة تقريب الاحتمالات البعيدة التي يأملون الانتفاع منها. فالبدو منذ مجيئهم إلى أراضي الإمبراطورية، يستقرون في أكثر المواقع خطراً.. ويعتبر انصرافهم بمثابة خسارة مؤسفة وكانوا يقدمون لهم المساعدات لكي يستقروا». إن تاريخ أفريقيا الشمالية في العصر الوسيط، يقدم الدليل الثابت على المشاركة بين قبائل البدو وبين الحكومات، بخلاف ما ينعت أ ف. غوتييه تلك القبائل «بالفوضوية والعدمية، المخربة والمنكرة». ويقول ج. مارسيه

«إنه يكاد يكون ضرورة بالنسبة إلى السلالة الناشئة، الاستناد إلى فئة قوية من البدو». إن المشاركة المتكررة من قبل الملوك المراكشيين والتونسيين، مع فئات البدو، كانت السياسة الثابتة لملوك تلمسان. وإنها لمشاركة تأكدت في العديد من الحقول، من مثل: العلاقات الزواجية، والمساعدة المقدمة للحكومة من أجل جباية الضرائب، والمحافظة على النظام، والحملات العسكرية.

إذن، يبدو بوضوح أن نظريات «الغزوة» الهلالية، والتعارض الأساسي بين البدو والحضر، ليست صحيحة. كما أنها ليست في الغالب مقبولة ومحترمة. وليست بالتالي أحد المظاهر الأقل عجباً في التأريخ للشمال الأفريقي، من رؤية استمرار هذه النظريات الخاطئة، برغم جهود بعض المؤرخين، والأكثر شهرة في الغالب.

وإنه لمن العبث الأكيد أن تطور الموضوعة المقابلة التي تفيد أن البدو لم يقوموا بأي تخريب، وأنهم لم يكونوا سوى حماة نظام وسلام: فلقد قام البدو بدور هام في الفتن والقلاقل، والقتالات السلالية. وكما أننا لا نستطيع أن نجعل من التحالف مع الحكومات صفة خاصة بنمط الحياة البدوية، فإننا لا نستطيع أيضاً أن نعتبر دور الرعاة في الفتن يشكل مميزاتهم الخاصة.

وإنه لأكيد، مع ذلك، أن البدو قاموا بدور سياسي هام في العصر الوسيط: فبواسطة تحركهم، وامتلاكهم مراكيب، شكلوا طاقة عسكرية أكثر أهمية من طاقة الحضر. ففي صفوف الرعاة، سواء كانوا «عرباً»

حقيقيين، أو من البربر الذين استعربوا إلى حد ما، كان يتجنَّد الضروري من القوات العسكرية الفاعلة في ذلك العصر. وإذا ما ساند قسم من الرعاة قضية السلطات القائمة في منطقة ما، فإن المطالبين بالعرش كانوا يجدون المساندة التي تتيح لهم الاستيلاء على السلطة، في صفوف رعاة آخرين. وكانت أداة المعارك التي تنشب بين مختلف الملوك، وبين الملك وتابعيه، وبين الزعماء المحليين، أولئك المرتزقة البدو الذين تجري المنافسة على مساعدتهم. ولم يكن لهؤلاء دور سلبي صرف، كانوا، بقيادة، زعماء حاذقين، يستفيدون غالباً من إضعاف السلطات التي تستخدمهم لكي يرفعوا من بدل خدماتهم، أو لكي يخدموا أنفسهم.

إن التقلب السياسي، بغرسه الحرب بشكل مزمن، جلب، على ما يبدو، زيادة عدد الرعاة، إلى جانب نمو دورهم السياسي. وبالفعل كانت القطعان، وهي الرأسمال المتحرك، أكثر تكيفاً مع وضع ومضطرب، كان بالإمكان جعلها بأمن من السرقات عن طريق الهرب. أما الغلال والمزروعات، فكانت عكس ذلك، تقع تحت ضربات الاختلاسات المتكررة، التي كانت بالحقيقة نتيجة أعمال تخريب فوضوية وتلقائية من قبل الجنود. كما كانت في الغالب منظمة بواسطة الحكومات الراغبة في معاقبة السكان على تصرفهم السياسي، أو إجبارهم على دفع الضرائب.

والواقع، إن أعمال التخريب والهياج الناجمة عن مبادرة الرعاة

الشخصية، كانت تبدو تافهة بالنسبة إلى الأعمال الأخرى التي قاموا بها لحساب وبأمر السلطات التي كانوا يخدمونها. إن سيطرة البدو على الحضر، المستنزفة في الغالب والمغتصبة، لا تنتج من تصارع نمطي حياة. فلقد كانت هده التبعية، في الغالب الأعم، منظمة من قبل الحكومات التي تعطي حق جباية الضرائب في إحدى المناطق، لفئة من البدو لقاء خدمتهم. فأعمال النهب التلقائية، كما بين ذلك ج مارسيه، عند بعض القبائل العربية، هي نادرة نسبياً، وتقوم بها القبائل المفتقرة. وليس من نافلة الجهد أن نرى في مؤلفات العديد من مؤرخي الشمال الأفريقي، كشيء طبيعي مطلقاً، تعارض البؤس واختلال الأمن اللذين يهيمنان على البلد المخزن، المراقب من قبل الدولة، ويشكل حقل نشاط المرتزقة البدو، مع البلد الريفي الذي يرفض دفع الضريبة، وتتعايش فيه سلمياً إلى حد ما، قبائل بدو وحضر. إن نشاط بعض قبائل البدو في أفريقيا الشمالية، يقابل نشاط «الشركات الكبرى»، و«الإمارات المتحركة» في أوروبا الغربية خلال القرن الرابع عشر.

وهكذا، فإن تطور دور البدو. وامتدادهم في أفريقيا الشمالية القروسطية، هو الحدث الابتدائي، والسبب الموجب، الأدنى من أن يكون نتيجة التنظيم السياسي والاجتماعي في المغرب خلال تلك المرحلة، ففي الشرق الأوسط، حيث كانت الظروف الطبيعية والعملية مقاربة لظروف المغرب، كان دورالبدو من الأدوار الأكثر تحديداً.

إن الدور السياسي والعسكري للقبائل العسكرية، لم يكن في

أفريقيا الشمالية، دور العرب القادمين من الشرق. فقد استخدمت قبائل البربر، على النحو نفسه، من قبل الملوك. وبسبب العلاقات الوثيقة مع المدن والبلاطات الملكية، مركز انتشار اللغة العربية، كان لدى قبائل البربر هذا ميل أكيد للاستعراب، أسرع من ميل تلك التي، بإقامتها في المناطق الوعرة ة بقيت بمعزل عن السلطة الملكية والضرائب الأميرية. وإنه لممكن بالتالي، أن تكون القبائل العربية القادمة من الشرق، مرغوباً فيها أكثر لدى الملوك، الباحثين عن المرتزقة والمساعدين، بسبب تحركها أكثر من قبائل البربر الشائخة، والمجذرة بصلابة في منطقة ما.

وإنها لممكنة منذ الآن، الإشارة إلى أن التبسيط الخاطئ لموضوعة الغزوة الهلالية، لا وجود له في مؤلف ابن خلدون. ذلك، لأن مؤرخ القرن الرابع عشر، بنفاذ بصر ودقة، يجدر بالمؤرخين المعاصرين أن يستخدموهما بمثابة قدوة، بيَّن في مقاطع كثيرة، العملية الحقيقية التي تمت فيها هذه «الغزوة» المزعومة. وثمة بعض العبارات تسمح بالحكم لها:

إن ابن خلدون، منذ الصفحات الأولى «لتاريخ البربر» يصف هذه «الغزوة» قائلاً:

«عند منتصف القرن الخامس الهجري، اجتاحت أفريقيا زمر قبيلتي بني هلالٍ وبني سليم، ومنذ وصولها، أقامت علاقات مع الحكومات القائمة في البلاد، و.. ارتبط تاريخها بتاريخ الدول التي حكمت..»[1]

---

(١) تاريخ البربر، المقاطع المشار إليها من المؤلف.

«وفي سنة ٤٤٣ (١٠٥١ - ١٠٥٢) دخل العرب أفريقيا. وكان أول القادمين، مؤنس بن يحيي السنبري، أمير الرياحيين[١]. وفي الحال بعث المعز[٢] عن كيفية كسب مساندة هذا القائد، وقرَّبه إليه، وأعلنه صديقه، وتزوج من ابنته. ثم اقترح عليه أن يستقدم العرب من المحطات البعيدة حيث توقفوا، لكي يتمكن بواسطة عددهم ومساعداتهم دحر أمراء آل حماد[٣] أنسبائه، ومن بقي متمرداً عليه في القسم الغربي من السلطنة. وعقب بعض الترددات، وافق مؤنس واستدعى العرب. فما عتم هؤلاء البدو أن عاثوا في البلاد فساداً[٤].

إن هذا المقطع وحده، يشير تماماً إلى أن الملك القائم في البلاد، هو الذي تمنى مجيء البدو، بغية استخدامهم بصفة مرتزقة. ويشير ابن خلدون إلى تطور هذا المنهج أثناء تمرد التابعين على ملكهم:

«إن اعتزال المعز الذي انزوى في المهدية، عقب هجرة القيروان، أشعل حريقة شملت كل أفريقيا، فاقتسم المنتصرون مدن هذا البلد، بتعيينهم الحكام وفق اختيارهم، ووزعوا الأرياف على تابعيهم من البدو»[٥].

---

(١) قبيلة من حلف بني هلال.

(٢) ملك من الزيريين، حارب ضد حكوماته السابقة التي استقلت وسميت بالحمَّادية.

(٣) حاكم سابق للجزء العربي من المملكة الزيرية. أصبح مستقلًا وأسس سلالة الحماديين التي كانت عاصمتهم قلعة بني حمَّاد ثم بجاية.

(٤) تاريخ البربر، ج١، ص ٣٤، م.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٩، م.

وهذه أيضاً النتيجة نفسها التي يمكن استخلاصها، من مقطع آخر، انتقي من بين عدة مقاطع أخرى. وقد أدرك ابن خلدون جيداً العلاقات القائمة بين الحكام وبين من يسمونهم بالمجتاحين:

«لقد باشر السلطان أبو حمو[1] بأعمال التحضير لحملة جديدة، بغية إفشال مخططات المتمردين. وأرسل جواسيسه إلى العرب، وأغدق المال على القبائل، وأعطاها مقاطعات جد واسعة لتلبية كل متطلباتها»[2].

ويصف ابن خلدون بإحكام عواقب مثل هذه السياسة، فيقول:

«إن حال المغرب الأوسط ما زالت كما وصفناها مراراً: العرب هم أسياد السهل. سلطة آل عبد الواد لا تمتد البتة إلى المقاطعات البعيدة في وسط الإمبراطورية ولا تتجاوز حدود الأراضي الساحلية التي كانوا يملكونها. لقد ضعفت الإمبراطورية أمام قوة العرب. وبعدما أسهمت في تقوية هذا الجنس البدوي، بمنحه الكنوز، وإعطائه المناطق الواسعة، وبتسليمه عدداً كبيراً من مدنها، لم يبق لها الآن من وسائل أخرى لاحتوائها، إلا أن تتدخل في نزاعات القبائل، لكي تجهز إحداها على الأخرى».

وفي أمثلة أخرى، يشير ابن خلدون إلى قوة قبائل الرعاة، لا تصدر عن مهاجمة فعلية من قبلهم، ولكنها ناجمة عن تحالفهم مع الحكومات:

---

(١) ملك تلمسان الذي خدمه ابن خلدون، بوصفه داعية المرتزقة.

(٢) المرجع نفسه، ج ٣، ص ٤٥٤، م.

«إن قسماً من الزناتيين يدعى بني بدين.. ظهر نصيراً للموحدين متفانياً، منذ بداية سلطانهم. وكان بنو بدين قد اقتربوا من هذه السلالة أكثر من أخصامهم.. كانوا يملكون في المغرب الأوسط من السهول العالية والساحلية ما لا يملكه أي فريق آخر من الزناتيين، وفي جولاتهم الصيفية كانوا يتوغلون قبل أن يسمح لأي من قبائل البدو بالتوغل، وفوق ذلك، كانوا يشكلون جزءاً من جيش الموحدين، ومن فيلق الجيش المكلف بحماية حدود هذه الإمبراطورية...»[1]*.

يبدو، إذن، بوضوح أن أهمية دور القبائل «البدو» (العرب والبربر) بالنسبة إلى ابن خلدون، إنما هي إلى حد كبير، نتيجة تنظيم سياسي لمنطقة البربر في العصر الوسيط. ومع ذلك فلنطرح قضية مقاطع «المقدمة» التي تفيد بأن «العرب» السرّاق،، معدّون للتشهير، وهي تتناقض مع المقاطع التي تطري فضائل العرب السياسية، ومؤسسي الدول.

يستحيل إذن، اعتبار تنقل القبائل «العربية» في أفريقيا الشمالية، بمثابة غزوة، وإذا ما كان المغول والأتراك، في الشرق الأوسط، فاتحين لا يقاومون في الغالب، وإذا كانوا قد أسسوا دولاً وسلالات في المغرب، فإن العرب القادمين من الشرق، لم يكونوا مجتاحين فعليين. لم يكونوا الفئات القبلية الوحيدة ليلعبوا دوراً عسكرياً. وقد استخدموا من قبل سلالات مستقلة تمسكت بالحكم.

---

(١) لم يشر المؤلف إلى مكان هذا المقطع من تاريخ ابن خلدون، (المترجم).

إن الاضطرابات التي تطبع تاريخ المغرب القروسطي، ليست نتيجة مواجهة منهجية بين الفلاحين والرعاة. لقد شاركوا في الغالب، بدلاً من أن يتصرفوا كأعداء ألداء.

إن التناحر الأساسي بين البدو والحضر، بين العرب والبربر، لا يتفق والحقيقة التاريخية. الأمر يتعلق بأسطورة. و لقد آمن بها مؤرخون رزينون، بالرغم من أن أبحاثهم تدحض هذه النظرية في العديد من النقاط الأساسية. إن ج. مارسيه، وهو أحد أهم دارسي قضية العرب والبربر، قد سجلها منذ بداية مقدمة كتابه، بالرغم من أنه جمع من الوقائع ما يجعلها الدليل على أنه لم يكن ثمة «غزوة» حقيقية. إن هذه التحفظات، أو هذه الاعتراضات، لم تجمع من جديد بغية مسح حكاية «المجتاحين العرب». وقد تمكن أ. ف. غوتييه من أن يكون اللولب الإجباري لكل تفكير تاريخي حول أفريقيا الشمالية وحول النظرية الرسمية.

إن رفض التسليم بالإيضاحات المجمعة، والإصرار على ترديد مثل هذا الخطأ، وجعله موضوع كل تأمل حول التاريخ المغربي، لا يمكن أن يكون عرضياً. فهذه الأسطورة ليست ثمرة الصدفة. وقد حيكت بوعي، وانطبعت في إطار الأيديولوجيا الكولونيالية. وهذا الحكم، الذي قد يبدو للوهلة الأولى، متجاوزاً الحد ومتعصباً، ليس إلا مطابقاً للحقيقة التاريخية. فالجنرالات الفرنسيون، منذ بداية احتلال

الجزائر، جهدوا في تفريق «العرب» و«أهل القبيلة»، وقد توصلوا إلى ذلك. ولم يكن لعبد القادر أن ينهزم لولا حياد القبيليين (١٨٤٧) الذين لم يهاجموا إلا سنة ١٨٥١. وفي مراكش تنظمت سياسة «البربر»[1] و«العداوة للعرب» على أعلى مستوى. وقد بدت تظاهرتها الأوضح والأخطر سنة ١٩٥٣، متمثلة بـ «التمرد» المزعوم لسكان الجبال من البربر، ضد السلطان محمد الخامس، البالغ العطف على الحركة الوطنية.

ألم يكن جعل العرب مجتاحين مضرّين، طريقة لإضفاء الشرعية على «الحضور الفرنسي»؟ إن مؤلفاً كاتب مثل لويس برتراند[2] من الأكاديمية الفرنسية، والمنشد الرسمي للحكومة العامة في الجزائر، ينطوي على موضوع أساسي هو منطقة البربر المسيحية المرموز إليها بشخص القديس أوغسطينوس، وقد بقيت زمنا طويلاً خاضعة للمجتاحين الشرقيين، ثم عادت بفضل فرنسا إلى حضن الغرب، والكثلكة. إنها لموضوعات هادئة تلك التي جمّلت للرسميين، خلال عدد كبير من الخطب، «مهمة فرنسا الحضارية».

على هذا الهذيان الأدبـي، جهد هؤلاء لوضع ختم المؤرخ والجغرافي. إن واضع نظرية النزاع البدوي والحضري، وغزوات

---

(١) فيما يتعلق بالجزائر، انظر: س. ر. أجيرون، هل كان لفرنسا سياسة قبلية، المجلة التاريخية، ١٩٦٠.

(٢) القديس أوغسطينوس (١٩١٣)، حول القديس اغسطينوس، سانغويس مارتيروم (١٩١٨)، مدن الذهب (١٩٢١).

العرب، هو أ. ف. غوتييه. فبعدما أسهم سنة ١٨٩٧ إلى جانب غالياني، في القمع الرهيب لثورة «الفاهافالو» في مدغسكر، عين أستاذاً في مدينة الجزائر، وأصبح أحد ألمع نظريي الاستعمار، واستمر لتبيان أن الشعور الوطني لا يمكن أن ينوجد بشكل مشروع، في الجزائر: ذلك لأن للبدوي، والعربي.، والشرقي «من الماضي الإنساني، ومن التاريخ، مفهوماً بيولوجياً لا جغرافياً. إن للعربي كبرياء عائلته، وقبيلته، وله أيضاً كبرياء عرقي، وإننا لنرى جيداً الفرق بين هذا المفهوم وبين وطنيتنا، إن الوطن لبلد جغرافي.. وحب الأرض إنما هو عاطفة حضرية»[١]

إذن، ليس للعربي الحق في وطن. أما البربري الحضري، فليست حاله بأفضل من ذلك، أقله عند أ. ف غوتييه القائل: «في منطقة البربر.. الواقع الصارخ هو غياب كل قاعدة عاطفية يمكن أن يبنى عليها تضامن وطني، ويمكن الافتراض أن هناك نقصاً فردياً عضالاً». (المصدر نفسه ص ٩٢). وهذا تأكيد اعتباطي وهام طبعاً.

* * *

إن الصراع الأبدي بين الحضري والبدوي «يجعل من المغرب الحالي مركب عناصر متنافرة، لا يمكن مصالحتها» ولا يمكن أن نجد تلاحمها إلا تحت سيطرة أجنبية. «فمقاطعة البربر لم تكن قط أمة، كما لم تكن قط دولة مستقلة إدارياً. لقد كانت دائماً جزءاً من إمبراطورية»

---

(١) ماضي أفريقيا الشمالية، ص ١١٠.

(المصدر السابق ص ٢٥). «المغاربة ليسوا سوى تابعين مؤيدين... ولم يستطيعوا قط أن يطردوا سيدهم» (ص ٢٤).

إننا لنظل مضطربين من كون أستاذ جامعي يستطيع بمثل هذه السفاهة، أن يطور مثل هذا النسيج من الأكاذيب الفظة المضادة للتاريخ. إنه لكذب القول بأن أفريقيا الشمالية كانت دائماً جزءاً من إمبراطورية أجنبية. فالجزائر وتونس الحاليتان، قد حكمتهما ما بين القرنين الثامن والسادس عشر، سلالات من سكانهما الأصليين. وكانت مراكش بالفعل مستقلة منذ أقدم العصور حتى القرن العشرين. ولم تكن السيطرة الرومانية سوى مرحلة وجيزة جداً، كما لم تكن سيادة خليفة دمشق، في القرنين السابع والثامن، إلا نظرية صرفاً. وقد حكم أولئك «التابعون المؤيدون» إسبانيا ومصر. فماذا لا نستطيع أن نكتب عن فرنسا، إذا كنا في الحالة النفسية نفسها، نقتصر على أن لا نواجه سوى مرحلة حرب المئة عام!.

إن تزوير التاريخ لا يكفي، بلا ريب، ولهذا يلجأون إلى أكثر الحجج العرقية طابعاً. «فالمغربي خلال الأجناس البيضاء المتوسطية يمثل، بالتأكيد، المتأخر الباقي في المؤخرة» (المرجع السابق ٩). «وهذا الجنس.. ليس له أية شخصية إيجابية» (ص ٢٤) كما يقول أ. ف. غوتييه.

ولكن أليس ابن خلدون، الذي مجدوا عظمته، لكي يعطوا ثقلاً أكثر إلى النظريات المعادية للعرب، التي يزعمون نسبتها إليه:

هو مغربي لا ريب فيه؟. يقول غوتييه: كلا، لأن «الروح الشرقي هو عكس روحنا... ومحروم من الإدراك النقدي العقلاني.. وليس لديه الإحساس بالواقع. إن ابن خلدون يريد أن يفهم، وهذا ما هو غربي تماماً بالنسبة إلى مسلم»... «فلهذا الشرقي عقل نقدي متوقد، هذا يعود بنا للقول بأن لديه مفهوماً غربياً للتاريخ» (ص ٩٥-١٠١).

ويتابع غوتييه، برباطة جأش، مجمعاً كل أنواع الأكاذيب: فيقول: «إن الحضارة الإسلامية لمصابة بشكل عجيب بالنسبة للإدراك التاريخي» (ص ١٠٢)، وهذا خطأ تماماً. «إن أدنى مؤرخينا في العصر الوسيط، يجعل من التاريخ مثلما جعل منه السيد جوردان، وأكثر المغاربة توقد ذهن ليس له أية فكر عنه»[1].

ولنقتصر على الإدراك بأن المقارنة بين ابن خلدون ومعاصره فرواسار، ليست لمصلحة ممثل «العقل الغربي». ولكن، مثلما يرى لويس برتراند بالمغرب بلداً مسيحياً يحكمه الشرقيون. يلحق غوتييه، ابن خلدون. «بالغرب»: «فلديه مفهوم غربي للتاريخ». «وينبغي التسليم بأن انعطاف الأندلس ربما كان نفحة من نهضتان الغربية بلغت نفس ابن خلدون الشرقية» (ص ٩٦).

فلماذا رفض هذا الشعار القبول بالحضارة العربية، قد تمكنت بداهة، من تقديم دفع للمعرفة التاريخية؟. ولماذا هذه الرغبة في فصل ابن خلدون عن عالم عربي رُسمت معايبه؟. لأن التاريخ، كما قال بول

---

(١) عادات وتقاليد المسلمين، ص ٧٧٢.

فاليري، هو علم خطر. وبالتالي فإن غوتييه يعترف، بشكل غير مباشر، بما يدفعه إلى القول بأنه: «لكي يكون لدى المرء المفهوم التاريخي، ربما وجب أن يكون منتمياً إلى حاضرة، إلى أمة» (ص ٢٧٢) وبالنسبة إليه، فإن الزعم بتبيان أكثر الوسائل سخرية، أن «العربي» لا يمكنه أن يكوّن مفهوماً للتاريخ، إنما يرمي إلى التأكيد بأن المغاربة، لا يستطيعون نشدان وطن بشكل شرعي. ويرى غوتييه بالفعل: «إن المغرب لن يتطور أبداً». فلا يمكن أخذ رغباته بمثابة حقائق.

ولم يكن غوتييه الوحيد في تطوير هذه الأيديولوجيا الكولونيالية. إن ج. بوثول[1] يرى أيضاً في قتال الحضر والبدو، أساس ورطة أفريقيا الشمالية المزعومة. فهو يقول: «إما حرية وبربرية، وإما حضارة وعبودية»، لأنه من أجل فرض السلم على هذه الفئات المتعادية بشكل قاطع «فإن الحكومات الوحيدة التي نعمت باستقرار كافٍ.. كانت تلك التي تستطيع الاستناد إلى المساعدة الفعالة لدولة أجنبية قوية.. ولكن كلما كانت أفريقيا الشمالية تتسلم أمورها، كانت تلاقي التقلبات نفسها» (ص ٥٠-٥١).

وليس غريباً أن نرى ش. أ. جوليان، الاشتراكي القح، غير مشترك في مثل هذه الموضوعات: فعقب فذلكة مكرّسة للجغرافيا ولعصر ما قبل التاريخ، يقدّم بهذا التفكير (الخاطئ) مجمل التاريخ الأفريقي الشمالي. فهو يقول: «بقدر ما نوغل في تاريخ أفريقيا الشمالية،

---

(١) بوثول غاستوف، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية.

ندرك أن كل شيء كان يجري كما لو أنها كانت مصابة بعجز وراثي للاستقلال»[1]. وهذا العجز المزعوم لدى المغاربة إلى الاستقلال، وما يسمى بطبيعة «المقهورين إلى الأبد» (غوتييه) كانت مفتاح عقد الأيديولوجيا الكولونيالية. ربما أكيد أن المغرب: منذ القرن الثامن، عقب عصيان الخارجيين، قد أصبح مستقلاً تجاه السلالات الشرقية، كان ضرورياً من أجل اعتماد موضوعة «العجز الوراثي للاستقلال»، تحويل هجرة بعض القبائل العربية، التي وصلت إلى أفريقيا الشمالية في القرن الحادي عشر، ودخلت في خدمة الملوك الأصليين، إلى «غزوة عربية».

إن موضوعة احتلال العرب لمنطقة البربر ابتداء من القرن الحادي عشر، قد كانت لها في الأيديولوجيا الكولونيالية أهمية مزدوجة. فهي من جهة، تجعل من الفرنسيين آخر المستولين على بلد عاش دائماً في حال العبودية، ويؤمل أن يبقى كذلك أبداً. وهي من جهة أخرى، تقدم ضمانة تاريخية للسياسة التي ترمي إلى المعارضة المنهجية بين البربر والعرب[2].

وليس ثمة ما يدهش أكثر من أن المدافعين عن الكولونيالية،

---

(١) جوليان وكورتوا، تاريخ أفريقيا الشمالية منذ البدء حتى الاحتلال، بايو ١٩٥١، ص ٤٨.

(٢) أدلى بهذا التصريح أمام لجنة التحقيق التابعة لمجلس الشيوخ سنة ١٨٩١، كميل ساباتيه، نظري سياسة القبيلة. «ولم لا؟ ولماذا لا نستبق اتحاداً (بين القبائل والعرب) لا يمكن أن يكون إلا ضد فرنسا».

والنزوعين، مع ذلك، إلى تمجيد الأسماء العظيمة في الحضارة العربية، قد أعطوا أهمية كبيرة لابن خلدون. فهل بمقدورهم أن يتصوروا أثمن من هذه الضمانة لنظرية مفلسة؟.

أزمة القرن الرابع عشر

لو لم يحصل غزو حقيقي، ولم يحصل بالأحرى، احتلال لأفريقيا الشمالية من قبل العرب، وإنما حصل تعريب للسكان البربر، ولو لم يحصل تناحر أساسي ليس البدو والحضر، فلن يبقى أقل من أن أفريقيا الشمالية قد اجتازت مرحلة من الاضطرابات والمصاعب الكبرى. ولكي ندرك أسبابها العميقة، يجمل بنا أن نحددها ببعض الدقة. إن القرن الحادي عشر، بالنسبة إلى المدافعين عن موضوعة الغزوات العربية، ودور البدو المشؤوم، يحدد المنعطف المقدر بين البحبوحة والانحدار[1]. والحق أن أفريقيا كما بيَّن ابن خلدون، اجتازت مرحلة صعبة في القرن الحادي عشر، إلا أنها عرفت أيضاً، بالرغم من وجود العرب، عدة مراحل طويلة من الازدهــار، في ظل السلالة الحفصية خلال القرن الثالث عشر. أما بالنسبة إلى بقية

(١) إن تفاهة هذه الموضوعة هي من حيث كونها تنافس ذاتها: فإذا كان للبدو دور بمثل هذا الضرر، فكيف يمكن أن يحصل مثل ذلك الازدهار قبل القرن الحادي عشر، لأن السكان البربر كانوا يشكلون بأكثريتهم قبائل بدو ونصف بدو، قبل قدوم بني هلال.

المغرب، فإن القرن الحادي عشر لا يشكل بداية الانحطاط: فخلال القرن الحادي عشر بالضبط، شكل المرابطون إمبراطوريتهم العظيمة وفي القرن الثاني عشر عرفت إمبراطورية الموحدين الذين حملوا القبائل العربية على القدوم إلى مراكش (١١٥٢) ذروة تضاهي مرحلة جلال الحضارة المغربية. فإذا كان عدد من المؤرخين، بالرغم من هذه الوقائع الأكيدة، التي تشكل اعتراضات جسيمة، يصرون على التحدث عن أزمة القرن الحادي عشر، فذلك ببساطة، لأن قبائل بني هلال قد وصلت إلى أفريقيا سنة ١٥٠٢. ولما كان البدو العرب معتبرين بمثابة فاتحين مخربين، فإن الأزمة العامة، برغم الإيضاحات، ينبغي أن تبدأ منذ وصولهم إلى المغرب.

* * *

إن العقبات الحقيقية لأفريقيا في القرن الحادي عشر، هي سابقة لوصول بني هلال. ويمكن تفسيرها إلى حد كبير، بالانقلابات التي حصلت على خط تجارة الذهب، من جراء الحرب التي هيمنت على السودان بين المرابطين ومملكة غانا. وعندما أصبح هؤلاء أسياداً، وعندما استولوا على سجلماسة، تحولت طرق الذهب التي كانت تصل يومذاك المغرب الأوسط وأفريقيا، لمصلحة مراكش. وقد كان التناقض كبيراً بين قوة إمبراطورية المرابطين، وبين الجيوش المؤذنة بالخمود الذي عم أفريقيا ومملكة الحماديين[١].

---

(١) ممكن أن يكون الانقطاع بين ملك القيروان والخليفة الفاطمي في =

وفي القرن الرابع عشر أصبح الاضطراب عاماً: بدأ نفوذ الملوك هزيلاً أكثر فأكثر. محاولتهم لمركزة الحكم كانت تنهار عند موتهم، إن لم تكن في حياتهم. المطالبون بالعرش يتكاثرون، كما تتكاثر ثورات القصور. تمرد الحكام يتضاعف، فيحاولون الانشقاق أكثر فأكثر. ويضيق البلد المخزن المراقب من قبل العاصمة، لمصلحة البلد السيب، الذي يحاول أن يوقف بعيداً الجيوش المكلفة جباية الضرائب. أما بخصوص القبائل العسكرية، فإن أهميتها كانت تزداد باستمرار، تزكيها إغراءات مختلف الملوك أو الطامعين في العرش. وكان رؤساء هذه القبائل يجيزون لأنفسهم حق التمتع بإقطاعات متزايدة الأهمية. وكانت هذه الامتيازات الأميرية تضعف من السلطة المركزية التي كانت أعجز من أن تقاوم مطامع الرؤساء الكبار. وفي القرن الرابع عشر، بدا مختلف ممالك الشمال الأفريقي كأنه فقد القوة التي يستند إليها. وبالتالي، فإن ابن خلدون قد أشار بصدد هذا العصر، إلى مرض الطاعون الذي تفشَّى سنة ١٣٤٨ «وجاء الدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها»[١].

كانت السلطة الملكية، في دول الشمال الأفريقي المميزة، كما

= القاهرة، أحد الأسباب غير المباشرة لانحراف طرق الذهب. فلقد عانت أفريقيا مصاعب متزايدة لكي تدفع غرامة للقاهرة، ولكي تتاجر مع التجار المصريين. ويشير ج. مارسيه في كتابه العرب في مقاطعة البربر ص ٥٦ إلى أن إصلاحاً نقدياً قد أثار أزمة خطيرة في القيروان سنة ١٠٥٠ تقريباً.

(١) المقدمة، ج١، ص ٥٣.

رأينا آنفاً، بالبنى الاجتماعية «للديموقراطية العسكرية»، تستند إلى حد كبير، إلى الأرباح التي تجنيها من التجارة الكبرى التي تجري بين السودان، والشرق، وأوروبا. غير أن المغرب، كفّ في القرن الرابع عشر تدريجاً عن مراقبة طرق الذهب. وبالفعل، كفّ عن أن يكون الوسيط الإلزامي بين السودان وبين مصر.

لقد جهدت سلالة المماليك الحاكمة في القاهرة، منذ منتصف القرن الثالث عشر، في أن تبسط سلطانها على أعالي وادي النيل، التي كانت حتى ذلك الحين مراقبة من قبل دول مسيحية. وفي سنة ١٣١٦ انهارت مملكة النوبة المسيحية تحت ضربات الجيوش المصرية، التي افتتحت بذلك طريق الجنوب. وأصبح بمقدور القبائل العربية في مصر العليا، وهي أخوات القبائل التي بلغت المغرب في القرن الحادي عشر، أن تصل إلى منطقة السهوب الممتدة من الشرق إلى الغرب، من ضفاف النيل حتى شواطئ المحيط الأطلسي. بهذا الواقع، أصبحت مراكز الشرق التجارية الكبرى قادرة على إقامة العلاقة مع الممالك السودانية المنتجة للذهب، دون أن يكون عليها المرور من جهة المغاربة.

إن انعطاف طرق الذهب، على حافة الصحراء الجنوبية، يستدعي انهيار دول السودان الغربي، التي كانت حتى ذلك الحين، أهم الدول إمبراطورية مالي عرفت في القرن الرابع عشر اضطرابات جد خطيرة) كما يستدعي نهوض ممالك السودان الوسطى، مثل إمبراطورية

سونهاي أو البورنو، التي كانت شهرتها حتى ذلك الوقت من أضأل ما يكون. والواقع المعبِّر، هو أن عدة ملوك سودانيين، حجّوا إلى مكة، وقلدوا مهمات من قبل الخليفة في القاهرة. أما في المغرب الذي أبعد تدريجاً عن أهم طرق الذهب، فإن انهيار التجارة الصحراوية قد وجد تعبيراً له في انحطاط سجلماسة[1]. والواقع المميز، أن هذه المدينة التي كانت أهم مرافئ الصحراء، والتي حدد امتلاكها قوة السلالات المتعاقبة على مراكش، قد أصبحت، ابتداء من القرن الرابع عشر، خارجة تدريجاً عن منطقة نفوذ ملوك فاس. وهذا ما يفسر الوهن النسبي لسلطتهم، والقليل من الأهمية التي كانوا يعيرونها، بالتالي، لهذا المركز المهمل شيئاً فشيئاً من قبل التدفق التجاري الذي جعل لها أهمية خارقة. وفي الصحراء الغربية، أخذت القبائل تقوم بعمليات النهب.

وكانت حتى تلك الفترة قد أسهمت بتجارة القوافل، أو احترمت القوافل التي تدبِّر أمر رسوم العبور. لكن انخفاض التجارة دفعها إلى البحث عن موارد أخرى، وقد كتب ج. مارسيه يقول: «إن النهب... بدا كأنه عمل القبائل القوية،، لا القبائل التي أصبحت ضعيفة». إن أعمال النهب هذه هي سبب إضافي لتجنب أكثر الطرق عبوراً حتى القرن الرابع عشر. وقد كان لندرة الذهب من المغرب عواقب وخيمة بالنسبة إلى بلدان أوروبا الغربية. وبالفعل، فان التجار المسيحيين كانوا يتقاطرون

---

(١) هـ. تراس، تاريخ مراكش، منشورات أتلنتيد، ١٩٥٠، ص ٤٦٢ .

إلى المراكز التجارية الكبرى في أفريقيا الشمالية، لمبادلة منتوجات مصنعة بالمعدن الثمين. وعندما جعل المغرب «خارج النطاق»، بحث الأوروبيون على بلوغ المناطق المنتجة للذهب عن طريق المحيط الأطلسي مباشرة: وفي سنة ١٣٢٣ وصل الجنويّون إلى ماديرا وأثور، وهنا أخذ البرتغاليون في نهاية القرن الرابع عشر يتكاثرون على شواطئ أفريقيا. وقد تمكنوا، ابتداء من سنة ١٤٥٠ من اجتذاب قسم من تجارة الذهب شطر خليج غينيا.

أن تباطؤ تجارة الذهب بين أفريقيا الشمالية وبين السودان، أثار أكبر قسم من العقبات التي عرفتها الدول المغربية في القرن الرابع عشر. ومن أجل محاولة الحفاظ على الأرباح التي كانوا يجنونها من التجارة، استخدم الملوك مختلف السبل المغلة على المدى القصير، والمفلسة على الأجل الطويل. وقد وصف ابن خلدون بدقة مختلف هذه الأساليب في عدة فصول، وخصوصاً في الفصل الذي أسماه.

«.. إن الملك الذي يقوم بالتجارة لمصلحته، يسيء إلى تابعيه، ويفلس مداخيل الدولة»[1].

إن مصادرة البضائع، والسلب، والاحتكارات، والامتيازات الفادحة، وسائر هذه التصرفات المخربة، والمستخدمة كما يشير ابن خلدون، عندما دخلت المملكة مرحلة الانهيار، لتتعارض مع أشكال التعاون التي تشرك التجار والملك في مراحل ازدهار التجارة.

(١) المقدمة، ص ٩٥، م.

فعندما كان الملك، يحرم من قسم كبير من المبالغ، التي كانت الجمارك والضرائب تحصل عليها من العقود، كان يلاقي تدريجاً، صعوبات في مكافأة تابعيه.. وفي مقابل خدماتهم، كان يمنحهم حق رفع الضريبة على أجزاء من الأرض، وعلى قبائل في الغالب. لكن نظام الإقطاع هذا لم يستخدم إلا قليلاً على ما يبدو، في عصر الازدهار التجاري. و يشير ج، مارسيه[1] إلى أن الإقطاعات الأولى لم تمنح قبل النصف الثاني من القرن الثاني عشر، لكنها تكاثرت في القرن الرابع عشر. ومن هذا الواقع يتبين أن إمكانية تصرف الملوك بدت منخفضة، وزادت إمكانيات كبار رؤساء القبائل زيادة هائلة. فهؤلاء هم في الوقت نفسه أكثر استقلالاً، بالسلطة المركزية، وفي وضع يتيح لهم الحصول من القبائل المخضعة على أرباح أكثر أهمية من الرصيد الذي تدفعه لهم الحكومة. وقد تمرد الرؤساء الكبار مراراً، وتسببوا بانهيار المملكة، عندما كان الملك يرغب في العودة إلى نظام الدفع نقداً، واسترداد الإقطاعات التي منحهم إياها. وكان ابن خلدون شاهداً على حادثي تمرد عامين، قام بهما «الإقطاعيون» الراغبون في الحفاظ على إقطاعاتهم. وخلال مدة قوامها عدة سنوات، حاول السلطان المريني أبو الحسن، وابنه أبو عنان، وقد اغترا بقوتهما، أن يقويا سلطانهما بحملهما رؤساء القبائل على رفض الضرائب التي يجبونها من الفلاحين مباشرة،

---

(١) العرب في مقاطعة البربر، ص ٧٢٧.

لقاء مبالغ تدفعها الحكومة بشكل مباشر. لكن مثل هذا التصرف الذي يجعل الإقطاعيين تحت مراقبة الملك المباشرة، أثار حفيظتهم كما أثار تمردهم،الذي تسبب بانهيار السلطة الملكية:

> **«بعدما قام السلطان المريني، أبو الحسن، باحتلال أفريقيا، سنة ١٣٤٧، عامل تابعيه بصلف لم يألفوه لدى الحكومة الحفصية، وتبنى في تصرفه تجاه البدو، نظاماً يختلف تماماً عما تبنته السلالة السالفة. وعندما علم بأن العرب قد أفادوا من قوتهم لكي يتسلموا عدة مناطق واسعة جداً، وعدداً كبيراً من المدن بالتالي، حرمهم من كل هذه المناطق، ومنحهم تعويض معاشات على الدولة، وزيادة في أعمال الجباية»[1].**
>
> **وعقب ذلك بقليل، قام بتخفيض المداخيل التي خصهم بها، وعندما تأثر من الشكاوى التي كان المزارعون، وهم ضحايا قساوة العرب الدائمة، يوجهونها إليه بخصوص الحماية، وهي ضريبة يدفعونها للبدو، حرَّم على هؤلاء المطالبة بها، كما أعفى المزارعين من دفعها. وعندئذ بدأ العرب يرتابون بالسلطان، وينتظرون المناسبة المؤاتية للانتقام، بعدما رأوا أنفسهم مرهقين بقساوة إدارته»[2].**

فخلال الأزمات المتعاقبة، بالتأكيد، عندما تجابه عدة ورّاث للعرش، اغتصب رؤساء القبائل، وهم أسياد الموقف، الحدّ الأقصى

---

(١) حصة يحتفظ بها جابي الضرائب.

(٢) لم يشر المؤلف إلى مصدر هذا النص. (المترجم).

من المغانم من الأفرقاء المتخاصمين. ولم يكن ثمة عجب فيه أن تتكاثر تلك الأزمات: فلقد ظهر المطالبون بالعرش، وكل منهم يستند فوراً إلى فئة من قبيلة، أو إلى دولة مجاورة، حتى خلال حياة الملك. كما أن حكام المناطق كانوا ينشقون، حتى لو لم يكن ثمة شغور في السلطة الملكية.

كانت هذه النزاعات المتكررة، تحمل على التوجه المتزايد نحو القبائل العسكرية، والنمو التدريجي لسلطان رؤسائها. وكان على الملوك المحرومين من القسم الأكبر من مصادرهم الضرائبية العادية، أن يلجأوا إلى ضرائب لا شرعية، كما كان على كبار الرؤساء المتسلمين الإقطاعات أن يتمثلوا بهم فوراً، ويتمادوا، بلا عقاب، في التصرف بالحقوق المعطاة لهم. وكانت القبائل الخاضعة للضرائب، والمستنزفة، تحاول بكل الوسائل التملص من الاقتطاعات الفادحة. وكانت المزروعات تتراجع لمصلحة النشاطات الرعوية، لأن الهرب بالقطعان، عند اقتراب الغزوات، كان أسهل من وضع المحاصيل في مأمن. كما أن السهول الخاضعة لتعديات الرؤساء الذين يجبون الضرائب، تخلت عنها، تدريجاً، القبائل التي رغبت في اللجوء إلى الجبال بعيداً عن منال الفرسان. وفى الغالب الأعم، كان البلد «المخزن» الخاضع لاغتصابات عملاء الملك، أو كبار رؤساء القبائل، وهم المساعدون الضروريون للسلطة الملكية، يبقى ضمن السهول المحددة من قبل الدولة. فيما البلد الريفي، وهو المنطقة المنشقة التي

تتملص في الغالب من دفع الضرائب، يكون أكثر هدوءاً وغنى، بالرغم من أنه يمتد في المناطق، الأبعد والأصعب من المملكة.

ويقدّم ابن خلدون تحليلاً مفصلاً لعواقب هذه الابتزازات، التي تميز الدول التي بلغت حد الانهيار، فيقول:

«إن الحكومة الجائرة تجلب دمار الازدهار العام»[1]. «إن العدوان على الناس في أموالهم[2] ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها و تحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها.. فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران.. واختل حال الدولة.. لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة»[3].

«إن حصول النقص في العمران عند الظلم والعدوان، أمر واقع لا بد منه.. ووباله عائد على الدول».

«ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من

---

(١) لم نجد هذه الجملة في الفصل الذي أشار إليه المؤلف، فنقلناها كما هي، (المترجم).

(٢) ف. روزنتال ترجمها بالـ«الاستيلاء على ممتلكاتهم».

(٣) المقدمة، ج ٢، ص ٥٠٧.

ذلك. وكل من أخذ ملك أحد، أو غصبه في عمله، أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حق ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغصَّاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها»[1].

«ومن أشد الظلامات وأعظمها في إفساد العمران، تكلف الأعمال، وتسخير الرعايا بغير حق.. وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس، بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع.. فتكسد الأسواق، ويبطل معاش الرعايا لأن عامته من البيع والشراء. وإذا كانت الأسواق عطلاً منها، بطل معاشهم، وتنقص جباية السلطان أو تفسد، لأن معظمها من أواسط الدولة، وما بعدها إنما هو من المكوس على البياعات كما قدمناه.. واعلم أن الداعي لذلك كله إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار من المال بما يعرض لهم من الترف في الأحوال. فتكثر نفقاتهم ويعظم الخرج ولا يفي به الدخل على القوانين المعتادة.. فيستحدثون ألقاباً ووجوها يوسعون بها الجباية ليفي لهم الدخل بالخرج. ثم لا يزال النزف يزيد. والخرج سببه يكثر، والحاجة إلى أموال الناس تشتد، ونطاق

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥١٠.

الدولة بذلك يزيد، إلى أن تنمحي دائرتها، ويذهب رسمها ويغلبها طالبها..[1] ويكون الجند في ذلك الطور قد تجاسر على الدولة بما لحقها من الفشل والهرم.. وتداوي بسكينة العطايا وكثرة الإنفاق فيهم، ولا تجد عن ذلك وليجة..[2] ثم أن المجاعات والموتان تكثر عند ذلك في أواخر الدول.. أما المجاعات فلقبض الناس أيديهم عن الفلح في الأكثر، بسبب ما يقع في أخر الدولة من العدوان في الأموال والجبايات، أو الفتن الواقعة في انتقاض الرعايا وكثرة الخوارج لهرم الدولة، فيقل احتكار الزرع. وكان بعض السنوات والاحتكار مفقود فشمل الناس الجوع»[3].

إن هذه الاغتصابات، التي تشكل عوامل الاضطرابات أو النكبات التي يصفها بدقة ابن خلدون، ليست عنده عمل وضع دائم، عادي. فهو يشير مراراً إلى أن هذه المكائد، أو هذه المصاعب، تظهر في مرحلة انهيار الممالك، وهي ظاهرة تميز القرن الرابع عشر.

إن ابن خلدون لا يصف ممالك تتقاتل من وجهة إرثية خلال مصاعب مالية، ولكنه يصف دولاً تكونت في عصر لم تكن فيه الفاقة قد وجدت. وقد قام جهاز هذه الدول، كما يبين ابن خلدون، بدلالة الموارد الغزيرة نسبياً، والتي كان ممكناً الحصول عليها دونما لجوء

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥١٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٢٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٣٨.

إلى «اضطهاد» السكان، وبدون اعتصار التجار أو المزارعين. إن البحبوحة النسبية التي كانت قبل «الانحطاط» تتمتع بها تلك الدول التي لا تمارس ضغطاً ضرائبياً قوياً، لا يمكن تفسيرها منطقياً إلا بأهمية المداخيل التي كان ممكناً جمعها من جراء عقود التجارة الدولية الكبرى. ولو أن التجزئة البالغة للبُنى السياسة في أوروبا الغربية، قامت بدلالة الضعف الكبير الذي لحق بالدورة النقدية وكما أفريقيا الشمالية، فإن دوام جهاز الدولة الأكثر تجميعاً لكل شيء متعادل بالتالي، يتطلب وسائل مالية أكثر أهمية بكثير.

إن انخفاض حجم عقود التجارة الكبرى، هو الذي حمل دول الشمال الأفريقي هذه التي يستند تحركها، بالضرورة، إلى ميزانية هامة نسبياً، على رفع الاقتطاعات التي تصيب ثمرة أعمال السكان.. وثمة دليل على أن قسم المداخيل المقتطعة من أرباح التجارة الكبرى كان هاماً، في ميزانية الدول قبل «الانحطاط». فالضرائب التي يقرها العرف الإسلامي، لا تقدم للدول الموارد اللازمة من أجل منعتها وتسيير جهازها بشكل حسن. وبما أن هذه الدول لم تضع نظاماً ضرائبياً منظماً وناجعاً، فكان عليها أن تلجأ إلى أنظمة لا شرعية، إلى «الطغيان» كما يقول ابن خلدون: فالعنف والحرب وحدهما يسمحان باغتصاب الموارد التي لا غنى عنها لدى الشعوب. ومع ذلك، فإن هذه الاقتطاعات الظالمة، المفرطة، والمفجعة على المدى الطويل، لم تكن لتقدم للدول المبالغ اللازمة من أجل الصمود.

وتفسر بُنى «الديموقراطية العسكرية» إلى حد ما، المقاومة التي كان يبديها السكان تجاه الاقتطاعات الضرائبية. وقد حال التلاحم القبلي دون ذيوع نظام المشاركة[1] الذي يسمح للمالك العقاري باقتطاع قسم هام من الغلة. ولكن طابع نمط الإنتاج في أفريقيا الشمالية، القليل الحدة نسبياً، ويحدد ضآلة الفائضات المقتطعة، والانهيار التدريجي للدول، منذ ما بدأ يجري التدقيق على المداخل الصادرة عن التجارة الكبرى. ويبدو أن هذه المداخيل كانت المورد الأهم بالنسبة إلى الدول المغربية، عندما كانت في ذروة نهوضها. وإن انعطاف طرق الذهب، الذي عزل المغرب فيما بعد، كان السبب الأساسي في تصدّع وانهيار دول الشمال الأفريقي في القرن الرابع عشر.

إلا أن ابن خلدون لا يشير إلى دور التجارة الكبرى، في عداد عوامل ازدهار الدول. كما إنه لا يلمح إلى التبدلات التي طرأت على توجه الطرق الصحراوية. وهو لا يشير أيضاً إلى أن انهيار الدول الذي ميز القرن الرابع عشر المغربي، يمكن أن يكون نتيجة نضوب تجارة الذهب. إنها لفجوة غريبة. فابن خلدون، كان بالفعل، على علم بتجارة الذهب هذه، من السودان شطر المغرب.. وهو لا يعرف علاقات الجغرافيين أمثال البكري وابن بطوطة وحسب، ولكن مؤلفه يتضمن أيضاً أهم التعليمات حول الممالك السودانية، حيث انطلقت القوافل

---

(١) نظام المخامسة المنتشر جداً في أيامنا، وقد أقرّه العرف المتبع، لا يترك للمشارك سوى خمس الغلة.

نحو أفريقيا الشمالية. ويحدث ابن خلدون عن عظمة ملوك غانا، ثم ملوك مالي الذين حجوا إلى مكة، ووزعوا شحنات الذهب التي اصطحبوها في السفن، ويشير أيضاً إلى أهمية الأرباح الحاصلة من التجارة مع السودان:

«ولهذا تجد التجار الذين يولعون بالدخول إلى بلاد السودان، أرفه الناس وأكثرهم أموالاً.. فتجد سلع بلاد السودان قليلة لدينا فتختص بالغلاء.. فتعظم بضائع التجار من تناقلها ويسرع إليهم الغنى والثروة من أجل ذلك. وكذلك المسافرون من بلادنا إلى المشرق، لبعد الشقة أيضاً»[1].

ويشير ابن خلدون إلى الدور الاجتماعي والسياسي لهؤلاء التجار فيقول:

«ويعوّض لهم من مباشرة ذلك، فيهم نادر وأقل من النادر. وذلك أن يكون المال قد توفر عنده دفعة بنوع غريب.. فحصلت له ثروة تعينه على الاتصال بأهل الدولة، وتكسبه شهرة وظهوراً بين أهل عصره، فيترفع عن مباشرة ذلك بنفسه.. ويدفعه إلى من يقوم له به من وكلائه وحشمه، ويسهل له الحكام النفعة في حقوقهم بما، يؤنسونه من برّه واتحافه، فيبعدونه عن تلك الخلق بالبعد عن معاناة الأفعال المقتضية لها...»[2].

---

(١) المقدمة، ج ٢، ص ٧٠٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧١٢.

ويشير ابن خلدون، طبعاً، إلى أن «الضرر الناجم عن ركود التجارة لا يقع على الدولة»[1]. وهو لا يذكر أن انهيار الممالك يمكن أن ينتج عن انخفاض نشاط هؤلاء التجار الكبار. وبالفعل، فإن متاعب الدولة المالية، عند ابن خلدون، لا تنتج سواء من انخفاض موارد ميزانياتها، أو من زيادة نفقاتها. فهذه البرهنة لا يثيرها، إلا أذواق الملك المتزايدة الترف، وأذواق حاشيته وكبار موظفيه. وفضلاً عن ذلك، فمن أجل درء الثورات التي تنفجر مراراً، يجب إنفاق مبالغ متزايدة الأهمية للعملاء، والقبائل العسكرية ولرؤسائها. ومع ذلك، حسبما يقول ابن خلدون، نفسه، فإن النفقات المبذولة عندما تكون الممالك في ذروتها، هي أعلى من تلك التي تنفق زمن الانحطاط، وتغطى دونما جور يمارس على السكان أو فرض فدية: «فالسلطان وضباطه لا يعيشون في البذخ إلا في العصر الذي تكون فيه الإمبراطورية في المرحلة المتوسطة من وجودها»[2]. فعندما تكون المملكة في ذروة مجدها، تكون أبهة البلاط أكثر روعة، ومنجزات الملك (من وقصور وقلاع ومساجد) تكون أكثر مهابة، وتكون تعدياته الحربية أكثر خطورة، مما هي في مرحلة الانحطاط، حيث تكون الاقتطاعات الضريبية، في المقابل، باهظة جداً.

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٦، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٩، المرحلة المتوسطة هي مرحلة الذروة بين البداية والنهاية.

إن الوصف الذي يقدمه ابن خلدون لتطور الإمبراطوريات، يحمل على التفكير بأن الانتقال المنطقي من الذروة إلى الانهيار، لا ينجم فقط عن عوامل داخلية، مما يدرس المؤرخ المغربي، ولكنه ينجم أيضاً عن أسباب خارجية تستوجب تخفيض مداخيل الدولة.

وبمواجهة مختلف العوامل التي حللها ابن خلدون، فمن المنطقي التفكير بأن مرحلة الانهيار العام التي عرفتها ممالك أفريقيا الشمالية في القرن الرابع عشر، نجم قسم منها عن نضوب موجات التجارة الكبرى التي حققت عظمتها حتى ذلك الحين. فلماذا لم يشرح ابن خلدون هذه الأسباب الخارجية للأزمة العامة التي عاناها المغرب في القرن الرابع عشر؟

اعتقد أن سبب هذه الثغرة، هو أن ابن خلدون لم يدرس القرن الرابع عشر بنوع خاص. والحق أنه جاء التاريخ من خلال التفكير في مصاعب عصره. لكن هذا التفكير قد أفضى إلى وجهة أكثر سعة وشمولاً، ألا وهي تحليل البُنى السياسية والاجتماعية للشمال الأفريقي. ومن خلال توسيعه تعميمه المتمثل بكشف «حالة الإنسان الاجتماعية، أي الحضارة» كفّ ابن خلدون عن حصر اهتمامه بالعصر الذي عاشه. فالدول الثلاث الكبيرة في المغرب، كانت طبعاً في حالة انحطاط خلال القرن الرابع عشر. ولكن بالنسبة إلى ابن خلدون، ثمة إمبراطوريات أخرى، عديدة، نشأت في أفريقيا الشمالية وعرفت أيضاً

ذروة متألقة إلى حد ما. أما الاضطرابات التي عاناها المغرب في القرن الرابع عشر فقد ظهرت موقتاً في مراحل سابقة. وقد تلاشت أبهة عصر الموحدين في القرن الثاني عشر، خلال الاضطرابات التي نشبت في النصف الثاني من القرن الثالث عشر، والتي لم تضر بمراكش فقط، وإنما أضرت بالمغرب الأوسط وبأفريقيا بنوع خاص.

وليس بمقدور ابن خلدون أن يعرف بأن سبب الأزمة التي عانتها أفريقيا الشمالية في القرن الرابع عشر، تختلف جداً عن الأزمات التي حصلت في السابق، وسبقت نشوء إمبراطورية جديدة. غير أن معظم الأعراض هي نفسها. ونحن نعلم اليوم أن الأزمة التي بدأت في القرن الرابع عشر ينبغي أن تكون أكثر طولاً وشمولاً من سابقاتها. لقد استمرت أكثر من مئتي سنة. ونحن نعلم أيضاً أنه لم يعقبها إنشاءات يمكن أن تقارن عظمتها بمستوى حضارة دول العصر الوسيط. فلقد عرفت الدولة الحفصية استقراراً وازدهاراً، نسبياً، ومستمراً إلى حد ما، منذ نهاية القرن الرابع عشر، وخلال مدة طويلة من القرن الخامس عشر[1]. لكن هذا الازدهار الموقت، يبدو شاحب الوجه، إذا ما قورن بمرحلة غمرة تفتح الحضارة الإسلامية في المغرب.

إن الأزمة الطويلة التي بدأت في القرن الرابع عشر، ستسلم

---

(١) قد يكون سبب هذا الازدهار الموقت، تجارة الذهب بين السودان الأوسط وأفريقيا، بواسطة مدارج الصحراء الوسطى.

المغرب الواهن والمنهار إلى التعديات الأجنبية. لقد قام بأولى التعديات، البرتغاليون، الذين منذ ما وطدوا مواقعهم في الموانئ المراكشية، راحوا يمارسون وصاية حقيقية على سهول مراكش الأطلسية، ثم جاءت تعديات الإسبان، الذين بعدما دمروا مملكة غرناطة (١٤٩٢) استولوا على جميع موانئ البحر المتوسط، من مليله (١٤٩٧) حتى تونس (١٥٣٢) وبسطوا سلطانهم على مملكة تلمسان.

ولم يسلم المغرب الأوسط وأفريقيا من الاحتلال المسيحي، إلا ليقعا تحت السيطرة التركية (١٥٢٠-١٥٥٠) التي دامت ثلاثة قرون، قبل أن تفسح في المجال للسيطرة الفرنسية. فالمغرب، بالرغم من الفوضى التي عاثت به فساداً، وسيطرة البرتغاليين والإسبان على مناطق شاسعة منه، توصل في النهاية إلى التخلص من الأتراك والمسيحيين، المعارض أحدهما الآخر. وكان على مراكش ألا تلقى بعض الاستقرار والقوة إلا أثناء حكم السلطان المنصور (١٥٧٨-١٦٠٣). وهذه النهضة النسبية، ظهرت عندما استولى المراكشيون على تومبكتو وغاو (١٥٩١) واسقطوا السلالة السودانية الحاكمة من آل أسكيا، التي كانت على علاقة بالقاهرة. وهذه الحملة جعلت الذهب يتدفق على مراكش. واستطاع المنصور، الذي نعت «بالذهبي» أن يصك عملة ذهبية. لكن هذه الحملة لم توطد عملية تجارة منظمة مع السودان، وسقطت مراكش من جديد في حمى الفوضى، التي لم يكن يقطع حبلها سوى حكم ملك قوي من وقت إلى آخر.

إن الأزمة التي بدأت في القرن الرابع عشر، والتي بدا كأنها لم تكن سوى عودة المصاعب التي حلّت مؤقتاً خلال القرون السالفة، ظهرت لنا اليوم بطبيعتها الحقيقية: لم تكن هذه الأزمة مجرد تكرار. فهي تسجل بداية انحطاط طويل. ولم يكن بمقدور ابن خلدون أن يأخذها حقاً بالاعتبار، لأنها لم تكن تقدم عارضاً خاصاً بشكل فريد.

غير أن ابن خلدون، قد يكون أحس بشكل مبهم، ببوادر تبدل خطير. فهو يقول:

«وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة[1] فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه. وتبدلت بالجملة..

وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله... فاهتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها.. ليكون أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده.. وأنا ذاكر في كتابي ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي...»[2].

ومن الممكن أن تكون التمعت في ذهن ابن خلدون فكرة خطورة الأزمة التي بدأت في المغرب، أمام الخرائب المستديمة التي خلَّفها مرض الطاعون سنة ١٣٤٨، فهو يقول:

---

(١) القرن الثامن الهجري، هو ما يقارب القرن الرابع عشر الميلادي.

(٢) المقدمة، ١، ص ٥٣.

«وما نزل بالعمران.. من الطاعون الجارف.. وجاء للدول على حين هرمها.. فأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها.. وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، و.. ضعفت الدول.. وتبدل الساكن»[1].

إلا أنه بسبب تأخر الزمن، لم يكن بمقدور ابن خلدون أن يتجاوز حدسه، وقد توصل، بطبيعة الأشياء نفسها، إلى اعتبار أن الأزمة التي، بدأت في القرن الرابع عشر، لم يكن لها إشارة تاريخية جذرية مختلفة عن تلك الأزمات التي حصلت في السابق. وبرغم كون هذه الأزمة لم تؤثر في كل دول المغرب في وقت واحد، لكنها قدمت أعراضاً مماثلة، أعقبت بمصاعب مالية طويلة الأمد إلى حد ما. وقد نتجت هذه المصاعب الموقتة من تحول طرق الذهب، من نقطة في المغرب إلى نقطة أخرى. ولم يعد الأمر، فيما يختص بالأزمة الكبيرة التي بدأت في القرن الرابع عشر، متعلقاً بتحول على الصعيد المنطقي، وإنما يتعلق بتحول على صعيد القارة بأسرها، الأمر الذي أثار هزالاً هائلاً، ونهائياً تقريباً بالنسبة إلى العلاقات التجارية بين أفريقيا الشمالية وبين السودان.

فهل غرب عن بال ابن خلدون تبدل طرق الذهب هذه؟. إنه، قبل كل شيء، لم يكن في وضع يجعله يقدر كل تلك الأهمية. وإذا

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ٥٣.

ما وعاها، فذلك، ربما جاء من وجهة تجريدية، وهو يمحور تحليله للطبائع المشتركة، في سائر الأزمات التي قطعت تاريخ أفريقيا الشمالية القروسطي.

ثمة دليل يفيد أن ابن خلدون، وهو يبحث عن أسباب تعاقب الأزمات التي عرفها المغرب، قد كان مشدوداً إلى هم تعميمي وهو يكتب مقدمته. وأن رغبته في إبعاد الخاص لبسط ما هو عام، قادته إلى تحليل تحول هام آخر بشكل تجريدي: إن معظم السلالات التي تعاقبت على الحكم في أفريقيا الشمالية، منذ القرن التاسع حتى القرن الرابع عشر، ومن مملكة تاهرت، والأدارسة، إلى إمبراطورية الفاطميين، والمرابطين، والموحدين، قد تشكلت كل واحدة منها فعلاً نتيجة اجتياح قبيلة أو فئة من قبيلة، كما تشكلت أيضاً بفضل تلاحم ناجم عن خاصة دينية، تجاه معتقد تقليدي، أو بإزاء اتجاه بدعة ما. وفي الأزمان التي كان فيها الدين يمارس تأثيراً أساسياً، كانت الخصائصية الأيديولوجية تقدم لكل من هذه الدول وسيلة فرض بناء فوقي مشترك على مجموعة من القبائل. وبذلك كان الملك يتصرف بوسيلة، حازمة في الغالب، للاحتفاظ برؤساء وفئات، ربما حاولت الانتقال من طاعته إلى طاعة ملك آخر، ولكنها تتجنب ذلك، لأن التبدل من ملك إلى آخر، قد يجيء بعاقبة أكثر منه خطورة ألا وهي: الارتداد عن معتقداتهم. وقد أشار ابن خلدون إلى هذا الواقع بقوله:

«إن سلالة تبدأ منها بالاستناد على الدين تضاعف من قوة الهيئة المعنوية التي تساعد على قيامها»[1]. «فالدين الذي يعلمه نبي أو مبشر بالحقيقة هو القاعدة الوحيدة التي يمكن أن نشيِّد عليها دولة كبيرة وعظيمة»[2].

إن لهذا القول، بالفعل، أهمية أساسية في تاريخ العرب. وفي الدين الإسلامي.

إلا أن الدول المغربية لم تكن، في القرن الرابع عشر، تتصرف بهذا العامل العظيم من التماسك. فمنذ تداعي إمبراطورية الموحدين (القرن الثالث عشر) توطد الاعتقاد التقليدي نهائياً في سائر أنحاء أفريقيا الشمالية، ولم تقدم واحدة من السلالة التي ظهرت بالتالي، أية بدعة دينية: إن زوال هذه الخصائصية الأيديولوجية، وهي لحمة الممالك السالفة، قد كان سبباً جديداً في ضعف الدول، ابتداء من القرن الخامس عشر. وكانت القبائل والرؤساء، والوزراء، تستطيع أن تخرج من طاعة واحد للدخول في طاعة آخر، بسهولة أكبر من السابق. «فالإمبراطوريات تشد بعضها إلى البعض الآخر أواصر القربى، ورجال الدولة ما كانوا أبداً متغربين»[3].

غير أن ابن خلدون لم يلمح البتة إلى هذا السبب الجديد الذي

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٢٥، م.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٢٤، م.
(٣) المرجع نفسه، ج٢، ص ١٠٥، م.

جعل ممالك المرينيين، وعبد الواد، والحفصيين أكثر هزالاً من السلالات السياسية الدينية التي سبقتها. وتجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون لا يبحث عن شرح الأزمة التي بدأت في القرن الرابع عشر، بوجه خاص، والتي لا يمكنه أن يدرك معناها على المدى الطويل، ولا عن إيضاح الأسباب التي جعلت منها مرحلة جد مختلفة عن المراحل الصعبة التي عرفها المغرب في السابق.

فمن الممكن، إذن، تذكر الأسباب نفسها، للقول بأن ابن خلدون لم يكن مسبوقاً بمصلحة خاصة (إذا عرفها) تجاه هذا الواقع الأساسي، الذي جعل من القرن الرابع عشر منعطفاً في تاريخ المغرب ألا وهو: تحول طرق الذهب. إن ابن خلدون، بسبب تأخر زمنه، لم يكن في حالة تجعله قادراً على اعتبار أن المغرب، في أيامه، كان ينتقل من مرحلة تاريخية كبرى، إلى مرحلة من الانحطاط طويلة. لقد حدس بها حدساً فقط.

أن تقدير هذا التبدل الهام، كان من الصعوبة بحيث أن القرن الرابع عشر المغربي لم يتميز فقط بظهور عوامل جديدة، خلاقة، وإنما تميز أيضاً بزوال عامل أساسي، ألا وهو: تجارة الذهب، التي كان دورها في الحياة السياسية أكثر رهافة في التقدير مما هو غير مباشر. ففي القرن الرابع عشر صمدت عوامل قديمة، وبُنى موجودة قبلاً. وكانت من التأثير الهائل بحيث اندمجت بأسباب جسيمة أخرى، فأصبحت أساسية منذ ما ذهبت تلك الأسباب.

إن مقارنة الأزمة الطويلة التي بدأت في القرن الرابع عشر، بالأزمات الموقتة التي سبقتها، لأكثر تأويلاً بالقياس لمؤرخ من ذلك القرن، إلا أنها، ستكون جد مفرطة بالقياس لمؤرخ من هذا العصر.

ومن خلال اهتمامه بالتمييز ما بين الضروري والطارئ، بين العام والخاص. وأثناء جهده لدرس العلاقات القائمة بين التطور التاريخي على المدى الطويل، وبين أحداث يمكن أن تبدو فجائية، لكنها تأخذ مكانها داخل المصادفة العامة (وهو اهتمام وجهد يميزان حقاً مسيرة علم التاريخ) أعطى ابن خلدون الأولوية للعوامل الدائمة والداخلية. وفي المقابل، قلل من شأن العوامل الخارجية، ومن تلك التي كان فعلها، موقتاً. فإذا ما كانت طوارئ التاريخ الوقائعية مسرودة بإيجاز في «تاريخ البربر»، فإن المقدمة، ليست بالضرورة، بالتالي، درساً للتطور التاريخي على المدى الطويل. ولقد كان هذا التطور صعب الظهور في القرن الرابع عشر. فالمقدمة، تتضمن من جهة، تحليلاً للبُنى الاجتماعية والسياسية الدائمة في المغرب القروسطي، وتتضمن من ناحية أخرى تحليل لعبة هذه العوامل البنيوية الدائمة. وتحدد المقدمة أيضاً، نشوء، وتطور، وذروة، وانحطاط، وموت تلك الإمبراطوريات، التي هي أطوار تطور تاريخي تعاقبت في ماضي أفريقيا الشمالية.

وبرغم الدور الهائل الذي كان لتجارة الذهب، العامل الخارجي في «تاريخ المغرب القروسطي، فإن أهمية البُنى والعوامل الداخلية

لا تقل أهمية عنها. فلقد عرفت الممالك المغربية مصاعب لا تكفي التأثيرات الخارجية لشرحها. وهكذا، فإن إمبراطورية المرابطين، برغم بسط يدها على التجارة عبر الصحراء، دخلت في انحلال لا برء منه، فاغتنمه من جاء في أعقابهم. فالموحدون، عقب انتصارهم، ورغم المراقبة التي استمروا في ممارستها على طرق الذهب، عجزوا خلال مرحلة ما، عن إزالة الأكال الذي وجد له ما يبرره في الدولة. إن الأمر هنا ليتعلق بعملية داخلية، شبيهة بالتي تحدد العديد من المحاولات الخائبة للتمركز الملكي ابتداء من القرن الثالث عشر. وإذا ما كان لتقلبات تجارة الذهب أثر كبير في تاريخ شمالي أفريقيا القروسطي، فذلك بسبب خصائص البُنى الداخلية للدول المغربية، وضعفها النسبي.

صيرورة الدولة

إن قيمة أثر ابن خلدون لتنبثق أساساً، من دقة تحليله للبُنى الاجتماعية والسياسية في أفريقيا الشمالية القروسطية. وإنه لمؤسف حقاً أن نرى معظم شرّاح هذا الأثر، يقدمون عنه صورة من البساطة بحيث أنها، بعد اكتفائها في أن تكون سخرية، تصحب غالباً مغلوطة تماماً.

وترى أغلبية الكتَّاب الذين عالجوا المقدمة، أن ابن خلدون، من أجل تركيز مفهومه للتطور التاريخي، يعارض بين فئتين بشريتين هما البدو والحضر. فالبدو هم مؤسسو الدول الوحيدون، بسبب التضامن الوثيق الذي يشد ما بين جميع أفراد القبيلة. وبالاستناد إلى هذا الشعور بالتضامن، وهو ثمرة خشونة الحياة البدوية، يتمكن رئيس القبيلة من إقامة دولة ومن الاستيلاء على دولة. إن منعة الدول لتستند إلى التضامن الذي يوحد مؤسسيها، الذين لا يلبثون أن يستفيدوا من المكاسب التي توفرها لهم السلطة السياسية، فيثرون، ويبحثون عن الرفاهية، ويصبحون حضريين من أجل بلوغها. وعندما يتم لهم ذلك، يصبحون متراخين، جبناء، قلقين بشأن راحتهم. كما أن تطور هذه

الذهنية لدى الحضري، وتطور طعم الغنى، يثلب القيمة القتالية لدى مؤسسي المملكة، ويقطع روح تضامنهم. وعندما يصبحون ضعفاء، ومبعثرين، يعجزون عن تحقيق التلاحم والدفاع عن دولتهم التي ينتابها الانقسام. فتستولي عليها قبيلة بدوية أخرى، مكونة من رجال أشداء ومتوحدين، ويقيمون دولة جديدة تندرج في خط التطور نفسه الذي عرفته سابقتها، وهكذا دواليك.. فإلى مثل هذه النظرية الدورية تقريباً، والأخلاقية، حوّل الشرَّاح الحديثون فكر ابن خلدون جاعلين من علم النفس العَامل الأساسي للتطور التاريخي.

ويمكننا أن نعجب من كونهم استطاعوا إيجاد شيء من العبقرية في هذه «النظريات» (وهي نظرياتهم بالفعل) التي هي محدودة القيمة. ذلك أن فكر ابن خلدون، المسوّي على هدا النحو، يبدو بالفعل، مؤكداً المذهب الرسمي لتعارض البدو مع الحضر. لكن هذا المذهب الذي يجعل من البدو، المدمرين، والفوضويين، وسبب كل بلاء، ليس أقل ضعفاً بسبب هذه «النظريات» التي تشكل تشويهاً للتحليل الخلدوني، وترى في هؤلاء البدو أنفسهم مؤسسي الدول الوحيدين.. والأمر هنا لا يتعلق إلا بالتناقض الأكثر وضوحاً.

المهم هو التحلِيل النبيه لمعنى عدة عوامل أساسية، ينتظم حولها فكر ابن خلدون.

فما هي أولاً، هاتان الفئتان البشريتان اللتان يعارض ابن خلدون إحداهما بالأخرى؟. إن الأمر لا يتعلق بجزأين من السكان الريفيين

ببساطة، ويتميزان «بطريقة حياة» متعارضة. فابن خلدون لا يعارض، كما يزعمون، البدو بالحضر. إن نظراته لأكثر تعقيداً من ذلك وأكثر عمقاً. فهو لا ينظر إلى السكان الزراعيين، وحسب، بل ينظر إلى مجموع سكان بلد ما، والى مختلف نشاطاتهم المادية «إنتاج واستهلاك» والاجتماعية والروحية.

ولكي يشير إلى هذه الكلية، يستخدم ابن خلدون تعبير: العمران، لكن دي سلان، وف. روزنتال بنوع خاص، قد ترجماه بكلمة «حضارة» الأمر الذي أضرّ في تحويل المفهوم الخلدوني بشكل ظاهر، بمواجهته ضمنياً بالبربرية أو التوحش. إن كلمة «عمران» متحدرة من الجذر العربي: عمر، التي تعني السكنى في مكان ما، ومعاشرة أحد ما، أو زراعة الأرض، وعال بيتاً، وجعله ميسوراً، يزار كثيراً، وحدد إقامته. إن معنى الـ «عمران» إذن، معقد جداً: فهو ينطلق من المفهوم الجغرافي والديموغرافي: الأرض المسكونة، إلى المعاشرة. وقد أشار ابن خلدون، بالتالي، إلى ما يفهمه بكلمة «عمران» فقال:

«الحياة المتوحشة، وتلطيف الطبائع.. ومختلف أنواع الاستعلاء التي تحرزها شعوب على شعوب أخرى.. والمشاغل التي يكرس لها الناس أعمالهم وجهودهم»[1] والدين، والحاضرة، والمنزل، والمنعة، وانخفاض وارتفاع

---

(١) المقدمة، ج١، ص ٢٥٤، م.

عدد السكان، وتدنيه، والعلوم والفنون»[١] وأخيراً كل ما يمكن أن تفعله طبيعة الأشياء في «طابع المجتمع»[٢].

هكذا نجد بأن كلمة «عمران» تعني عند ابن خلدون، القضايا الديموغرافية والاقتصادية، كما تعني النشاطات الاجتماعية، السياسية، والثقافية. فالأمر إذن يتعلق بمجمل الظاهرات الإنسانية.

وفي هذه الكلية، يميز ابن خلدون، بشكل جذري، بين نوعين من الظاهرات. الأول يتعلق بـ «العمران البدوي»، والثاني بـ«العمران الحضري». ويمكن أن يفسر التعبير الأول بالحياة في الصحراء، بالحياة البدوية، هذه هي تفاسير في دي سلان وروزنتال. أما العمران الحضري فقد فهم على أنه حياة المدن، وبشكل أوسع: حياة الحضريين.

غير أن ابن خلدون يضع تحت عبارة «العمران البدوي» حقائق معقدة تتجاوز الحياة البدوية. وهو يقول في مجال تقديمه أناساً ينتمون إلى العمران البدوي»:

«فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود إلخ.. وهؤلاء.. تدعوهم الضرورة إلى البدو..»[٣]

إذن، الأمر يتعلق فعلاً بحياة السكان الريفيين، ولا يعني إطلاقاً الحياة البدوية فقط. ويرى البعض أن ابن خلدون، في هذا التوسع

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥٤، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٤، م.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢١٠.

بشرح مفهوم الحياة البدوية، إنما يشمل مجمل الحقول الجغرافية السهلة البلوغ بالنسبة إلى القبائل البدوية (مثل الأرياف، والسهول والصحارى) وكل ما هو خارج المدن الكبرى[1] فمعارضة «العمران البدوي» بالعمران الحضري يفسران إذن، التناقض القائم بين الحياة الريفية والحياة المدينية.

أما بالنسبة إلى محسن مهدي[2]، فإن هذا الاختلاف ينبغي أن يكون مقبولاً في إطار تطور عام، وغير مقبول في نطاق علم التوازن. فهو يثير التناقضات مفسراً العمران البدوي بـ «الثقافة البدائية»، و«العمران الحضري» بـ «الحضارة» والحياة المتطورة. إن كلمة «بدوي» بالنسبة إلى محسن مهدي، عن الجذر العربي بدء الذي يعني: بداية، ابتداء، وهو يستشهد، من أجل دعم موضوعته، بالقرآن (٩:١١، ٢٤: ٣١، ١٣:٨٥ دوزي ملحق ٥٩٧، لاين ليكسيكون ١٧٠ ب -١٧٢. ك ١-٢٥٢) فالمعنى الأساسي لكلمة بدوي يصبح البدائي، والمعنى المشتق، بدوي، يعني ريفي.

إن عدداً من مقاطع ابن خلدون تجيء لتساند هذا التفسير، كقوله:

«ومن هذا العمران ما يكون بدوياً، وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار.. ومنه ما يكون حضرياً، وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن.. وقد

---

(١) ف. روزنتال. وج لابيكا، الدين عند ابن خلدون، مجلة بانسيه، تشرين الأول ١٩٦٥.

(٢) ابن خلدون وفلسفة التاريخ، ج ألن ١٩٧٥، ص ١٩٣-١٩٥.

قدمت العمران البدوي، لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد»[1].

«إن العمران البدوي، والعمران الحضري هما حالتان مطابقتان للطبيعة[2].. فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله (المعاش) والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط، قبل الحاجي والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان.. تدعوهم الضرورة.. إلى البدو.. وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاءة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصِّل بلغة العيش من غير مزيد عليه.. ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر.. فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق.. هؤلاء هم الحضر»[3].

«وإن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار، وأصل لها»[4].

---

(١) المقدمة، ج١، ص ٦٧-٦٨.

(٢) هذه العبارة لا وجود لها في الفصل المشار إليه في المقدمة، (المترجم).

(٣) المقدمة، ج١، ص ٢١٠-٢١١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢١٤.

إن ترجمة العمران البدوي بالحياة البدوية (وهو تفسير جد محدود) وتفسير العمران الحضري بالحياة الحضرية (وهو تفسير جد واسع) هو من جهة، يتناقض شكلاً مع إشارات ابن خلدون الواضحة، التي تعارض، أساساً، بين سكان الريف وسكان الحواضر. وهو من جهة أخرى، عدم الأخذ في الاعتبار فكرة أساسية وردت في المقدمة: فالعمران البدوي، والعمران الحضري، لم يظهرا في مقدمة ابن خلدون بشكل سكوني، وكأنهما لمجتمعين مغلقين، متناحرين، وإنما ظهرا في إطار تطور عام: فالعمران البدوي ليس سوى الدرجة الأولى، والعمران الحضري هو الدرجة العليا والأخيرة. وإنما ينتسي الرُّحّل إلى العمران البدوي، وهم يكوِّنون شكله الأكثر تخلفاً.

«لقد سبقت دولة الشعوب الزراعية دولة البدو، فقد سكن أولئك القرى والدساكر، وأقاموا في البلدان الجبلية»[١].

إن ابن خلدون عندما يتحدث عن مزارعين وعن بدو الصحراء الكبار، يميز بوضوح من هم نصف بدو[٢]. وهو، خلال العمران الحضري، الأكثر تطوراً، يشير إلى الفوارق في الدرجة القائمة، من جهة، بين حالة سكان الأرياف الضاحوية (وضواحي المدن) وبين المديني الحقيقي. وهو من جهة أخرى، يقيم في عدة مقاطع، معادلة رتيبة بين مستوى الحضارة الذي بلغته المدن الصغيرة، وبين التجمعات الكبيرة جداً. فهو يقول:

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥٦، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٦، م.

«بقدر ما يكون عدد سكان المدينة كبيراً، يكون بذخهم، ويتجاوز أصحاب كل حرفة في هذه الحال، حرفيي المدن الأقل سكاناً..»[1] «إن البذخ لكبير جداً في المدن التي تضم عدداً كبيراً من السكان»[2] «وسكان المدن الصغيرة هم قليلو اليسر»[3]. كما أن «ممارسات العمران البدوي تسود في المدن، بالرغم من أن كل واحدة منها تتضمن من عدداً كبيراً من السكان.. والأمر خلاف ذلك في المدن الواقعة وسط الإمبراطوريات»[4] (إن ترجمة «عمران بدوي» «بحياة بدوية)، كما فعل دي سلان ليس لها بالكيد أي معنى).

ويرى ابن خلدون، أن مستو ى التطور الذي يبلغه العمران، لا يتعلق فقط بحجم الحواضر، ولكنه يتعلق أيضاً بالمدة التي يتطور المجتمع خلالها.

غير أن ابن خلدون، وهذه خاصة جد هامة في تفكيره، يضع حداً لهذا التطور التدريجي فالبذخ والإفراط في الترف تشير إلى أعلى درجات التقدم الممكنة في العمران الحضري، كما تشير أيضاً إلى نهايته وانحداره.

يقول ابن خلدون:

---

(١) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٧٩، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨٦، م.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٨٠، م.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٩٥، م.

«إن الحضارة غاية العمران، ونهاية لعمره، وإنها مؤذنة بفساده ... وإن العمران كله من بداوة وحضارة، وملك، وسوقة، له عمر محسوس. كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً. وتبين من المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها، وأنه إذا بلغ من الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك بالانحطاط... إن الحضارة في العمران أيضاً كذلك - لأنه غاية لا مزيد وراءها. وذلك أن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها. والحضارة كما علمت، هي التفنن في الترف واستجادة أحواله.. كالصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس. وإذا بلغ التأفق في هذه الأحـوال.. تبعه طاعة الشهوات، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة، لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها»[١]

«إن غاية العمران هي الحضارة والترف، وإنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد، وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات»[٢].

ويرى ابن خلدون أن الانحطاط يظهر كل نهاية ستين عاماً[٣]. فكيف نفسر أنه لا يستشرف إمكانية تطور على مدى أطول؟. الحقيقة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٦١-٦٦٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٦٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٤٧، م.

أن ابن خلدون، وهو من أبناء القرن الرابع عشر، يعيش في مجتمع بدأ يصاب بالصدأ، لا يمكن أن يكون لديه مفهومنا الحديث عن تطور بلا انقطاع، بسبب التطورات المتعاقبة والمتجمعة. إن هذا المفهوم لم يتجسم، إلا عندما أصبحت الدينامية التاريخية بادية بوضوح، وقد نجم بنوع خاص عن الوضع الراهن للتطور الاقتصادي والاجتماعي. لكن هذا لا يشكل تفسيراً كاملاً.

إن تطورات الحضارة التي يصفها ابن خلدون، هي، بخاصة، التي تؤثر بأشكال الاستهلاك من: زهو اللباس، بذخ المأكل، ترف الملذات، أبهة المساكن، انطلاقة الفنون الترفيهية. وفي المقابل، فإن ابن خلدون لا يشير البتة إلى تقدم في النشاطات الإنتاجية. فهو يرى أن تطورات الإنتاج التي تحصل في العمران البدوي، هي التي تسمح بالانتقال إلى العمران الحضري. وهو يشير في عدة مناسبات[1] إلى زيادة الإنتاج الناجم عن توزيع للعمل أكثر نمواً. لكنه لا يبتعد أكثر من ذلك. فإذا كان بعض اعتباراته الاقتصادية جد هامة (وبخامة نظرية القيمة التي يبنيها على قيمة العمل[2] فإنه أكثر تمحوراً على درس البُنى الاجتماعية، منه على درس الإنتاج. وهكذا فإن المقطع الذي يخصصه للزراعة، هو من أكثر المقاطع إيجازاً[3]، ولا ينظر إلى فوارق المردود

---

(١) المرجع نفسه، ج ١ ، ص ٨٦-٨٧ والمقدمة، ج ٢، ص ٢٧٩-٢٧٧، م.

(٢) المقدمة، ج ٢، ص ٣١٩-٣٢٣، م.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٦٨، م.

الكبيرة، القائمة بين مختلف طرق الزراعة (الزراعة الجافة، والزراعة المروية) في البلدان التي تحيط بالبحر المتوسط. فإذا كان ثمة تطور اقتصادي، وتقسيم للعمل أكثر فائدة، يفسر فيما يفسر، الانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري، فلن يكون أبداً تحول على صعيد الإنتاج، عند بلوغ هذه المرحلة، بل ستكون، فقط، انطلاقة بذخ وترف، جد مؤذية على المدى الطويل.

وينبغي أن نلاحظ أيضاً، بأن ابن خلدون، من أجل تفسير انحطاط العمران الحضري، لا يذكر، بالضرورة، أسباباً اقتصادية، وإنما يذكر أسبابا خلقية، واجتماعية، وسياسية: إن سكان الحواضر عندما يبلغون هذه المرتبة من الحضارة المترفة، يصبحون فاسدين، ومهتمين باللهو والترف:

> **«الحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته، إما عجزاً لما حصل له من الدعة، أو ترفعاً لما حصل له من المربى في النعيم والترف.. والحضري بما قد فقد من خلق البأس بالترف والمربى في قهر التأديب والتعليم، فهو لذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه»**[١].

إن ابن خلدون، بالرغم من أنه يقارن غالباً تطور العمران بالدورة البيولوجية لكائن حي، فإن عبارة الانحطاط بالنسبة إلى سكان بلغوا أعلى مرتبة من العمران الحضري، ليست، عنده، الموت الطبيعي

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٦٦.

لأسباب داخلية. فالسكان هؤلاء، يسقطون تحت ضربات شعب فاتح، تكون طباعه «البدائية» جداً، طباع العمران البدوي. فيطرح أسس دولة جديدة، ويكون معداً إلى التطور نفسه نحو متارف العمران الحضري. فهي إذن أسباب اجتماعية وسياسية، وليست أسباباً اقتصادية، تلك التي تضع حداً لتطور العمران.

ولكن من الممكن طرح السؤال التالي: لماذا لا تنوب الدولة الجديدة مناب الدولة السابقة، ولماذا لا تحقق استمرار التطور، بدلاً من الانطلاق من مرحلة العمران البدوي البدائية جداً؟

بالاختصار:

١- إن ابن خلدون لا يواجه إلا تطوراً دورياً للعمران، خلال مرحلة من الزمن جد وجيزة، تبلغ زهاء مئة سنة.

٢- إنه يعير تطور القوى المنتجة قليلاً من الاهتمام.

٣- وهو في المقابل، يولي أهمية كبيرة للأسباب الاجتماعية والسياسية في الانحطاط.

إن هذه النقاط الثلاث قد تظهر بمثابة فجوات خطيرة في التحليل الخلدوني لتطور المجتمع، ذلك، لأنه من الصعب الدفاع عنها. ولكنها، في المقابل تصبح صحيحة، وتتوضح عدة مظاهر جديرة بالمناقشة في التحليل، إذا ما اعتبرنا أن ابن خلدون لم يكن هدفه الأساسي درس تطور مجمل الحضارة والمجتمع الغربي على المدى الطويل.

كما لم يكن هدف ابن خلدون درس المجتمع بشكل عام،

فغرضه الأساسي إنما هو تفسير مصائر مختلف الدول التي تكونت على التوالي، ثم زالت في أفريقيا القروسطية. فهو يقول:

«وسلكت في ترتيبه (أي التاريخ) وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً.. وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض.. وأسبابها. ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها»[1].

فإذا كان تطور مجمل الحضارة المغربية، يجب أن يدرس على مجرى عدة قرون، فان ديمومة تلك السلالات قد كانت أقصر بكثير. فمتوسط ديمومة الواحدة منها كان زهاء مئة سنة، كما يقول ابن خلدون.

إن ابن خلدون يجمع تطور الحضارة بتطور الدولة، جمعاً وثيقاً، فهو يقول:

«إن عادات العمران الحضري، في الدول، تحل محل عادات العمران البدوي تدريجياً»[2].

«لأن كمال الحضارة إنما تكون عند نهاية الدولة في استفحالها»[3] «والإعصار بطولها وانفساح أمدها وتكرار أمثالها تزيدها (أي الحضارة) استحكاماً ورسوخاً»[4] «إن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص .. فهذه كما تراه ثلاثة

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ٦.

(٢) المرجع نفسه، ج٢، ص ٣٥٠، م.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٦٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٦٥٧.

أجيال فيها يكون هرم الدولة.. وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة على ما مرّ»[1] «ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده»[2].

عندما يدرس ابن خلدون تطور العمران، الذي يخضعه لمختلف مراحل حياته السياسية، فهو لا يواجه، بالواقع، خصائص مجمل السكان الخاضعين لسيطرة الإمبراطورية. وهو لا يعتبر، إلى حد كبير، سوى تحولات الفئة التي أسست الدولة، والتي تقودها، وتسيطر على قبائل أخرى تبقى طبائعها مختلفة جداً. وعندما يذكر ابن خلدون: الشعب، أو السكان، فينبغي أن نفهم من ذلك أنه يعني غالباً القبيلة القائدة، كما ينبغي ألا ننسى أهمية البُنى القبلية في أفريقيا الشمالية. إن محتوى المقدمة لوثيق الصلة بالمجموعات البشرية المغربية: «إن اهتمامي ينحصر بتاريخ المغرب، بقبائله، بأممه، بممالكه، وبسلالاته، علماً بأنه تعوزني الاطلاعات الضرورية فيما يختص بالمشرق وبشعوبه»[3] على حد تعبير ابن خلدون في مقدمة كتابه. فهو يضيف:

«إن القبيل.. لكل واحدة منها التغلب على حوزتها وقومها... وإن غلبتها واستتبعتها، التحمت بها أيضاً، وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٠٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦٧، م.

الدولة: فإن أدركت الدولة في هرمها، ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات، استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها. وصار الملك أجمع لها»[1].

«إن أنصار السلالة الحاكمة، الشعب الذي أقامها والذي يساندها، عليهم أن يتوزعوا فرقاً في مختلف الممالك والقلاع التي استولوا عليها. يجب احتلال البلد لأجل التمكن من حمايته ضد العدو، وفرض احترام سلطة الحكومة المركزية. ولهذه الفرق من خلال صلاحياتهم، مهمة جباية الضرائب واحتواء المغلوبين»[2]

«.. خلال عدد كبير من القبائل، ثمة واحدة أكثر قوة من الأخريات مجتمعة، فتسيطر عليها من أجل توحيدها واحتوائها[3]. والملك مدين بقوته إلى جهود أفراد قبيلته. فبمساعدتهم يتمكن من الحفاظ على سلطته»[4].

إن جهاز الدولة القائم على القبيلة القائدة، يدل على الأهمية التي يعلقها ابن خلدون على الأسباب السياسية في عملية انحطاط الإمبراطورية.

وللأسباب نفسها يشير إلى الدور الأساسي للعوامل السياسية في تطور العمران البدوي نحو العمران الحضري. فهو يقول:

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ٢٤٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٢، م.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٢، م.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٣٢، م.

«إن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب استولت على النعمة بمقداره»[1] «إن الترف يتبع تملك الثروات والرفاه، ويحق هذا التملك بالاستيلاء على مملكة ويكون دائماً على علاقة باتساع البلدان الخاضعة لسلطة الحاكم»[2].

أن احتلال المملكة وقيادتها يسمحان لبعض القبائل القائدة بفرض اقتطاعات على جمهور السكان، والتمتع بمداخيل هامة تنفقها على البذخ والترف. والوصف الذي يقدمه ابن خلدون لتطور العمران في اتجاه حضارة موجهة نحو نمو المتارف والرفاهية فقط، لا يصيب مجمل السكان، وإنما يصيب فقط أقلية ممتازة: عدد القبائل الضئيل التي تسيطر على المملكة، ومحيط الملك (عملاؤه) وعندما يكتب ابن خلدون قائلاً: «إن الشعب أو القبيلة التي استولت على دولة، لمضطرة إلى احتلال المدن الكبرى»[3]، فواضح أن الأمر لا يتعلق إلا بالقبيلة (أو ببعض القبائل) القائدة، تلك التي تحيط بالملك. فالعبارات العامة من مثل: شعب، وأمة، المستخدمة في ترجمة دي سلان، كما هي مستخدمة عند روزنتال بدرجة أقل، لم تعمل إلا على زيادة الغموض. إن ابن خلدون في القسم الأكبر من مؤلفه لم يهتم إلا بالفئات المؤسسة للدولة. وعندما يقول: «إن عادات العمران الحضري، تحل تدريجياً

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٢، م.

(٣) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٤٠، م.

محل عادات العمران البدوي، في الدول»[1]، يتضح أنه لا يعني سوى مجموعة القبائل القائدة، أما جمهور السكان الكبير الذي لا يستفيد من مكاسب السلطة، فهو يحتفظ بطباع الحياة الريفية الخشنة.

إن تطور العمران البدوي نحو العمران الحضري، يجب أن لا يتوجه إلا للأقلية الممتازة الوحيدة، القابضة على زمام السلطة السياسية. ويرى ابن خلدون، أن الذي يعارض شكلي العمران هذين، ليس هو نوع الحياة، والتوطن الجغرافي، بمقدار ما هو البُنى الاجتماعية والسياسية: إن جميع الدول التي تكونت على التوالي في أفريقيا الشمالية القروسطية، قد أسستها قبائل، متميزة بالعمران البدوي[2]. وعندما فسح العمران البدوي المجال، تدريجاً، للعمران الحضري، في كل من هذه القبائل المسيطرة على إمبراطورية ما، فإن الانحطاط السياسي ما لبث أن دهاها. وهذا الانحطاط أتاح الانتصار لقبيلة من الريف جديدة، متميزة هي أيضاً بالعمران البدوي، ولكنها معدة أيضاً لانحدار العمران الحضري.

إن القبيلة لا تستطيع بالفعل، الاستيلاء على دولة، ثم الاحتفاظ بها إلا إذا كانت تتمتع بخصائص اجتماعية وسياسية، يطلق عليها ابن خلدون اسم «العصبية». لكن هذه العصبية، وهي القوة التي تسمح لقبيلة ببناء دولة، لا يمكنها أن تتوجد إلا في إطار العمران البدوي.

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ٣٥٠، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٠، ٢٩١ و٣٠٣-٣٠٤، م.

غير أن الاستيلاء على السلطة، الذي يستدعي قيام ملك، ويحدد ظهور العمران الحضري بفضل الموارد المقتطعة من السكان المحكومين، يسبب زوال هذه العصبية، ويفضي بذلك إلى إضعاف الدولة حتماً.

إن المفهوم السياسي الأساسي للعصبية، هو حقاً، محور مفاهيم ابن خلدون. لكن هذه الفترة معقدة، وتستوجب تحليلاً جدياً.

ولكن الفرق كبير بين معظم الشراح الذين عالجوا أثر ابن خلدون، وأولوه دراسة معمقة. فلقد اكتفى البعض منهم بتفسير العصبية على أنها هذه الاستنتاجات السياسية، أو تلك. ونسب إليها البعض الآخر، بشكل اعتباطي، معنى يجعلها مرادف مختلف المفاهيم السوسيولوجية العامة. وثمة آخرون، ترجموا العصبية بعبارات تذكر ببعض المناسبات التي شجعت تطورها. ويكاد يوجد تفاسير للعصبية بمقدار ما يوجد من شراح لأثر أبن خلدون. وفوق ذلك، ثمة عدد من المؤلفين سلكوا في ذلك تخمينات متوالية وإضافية. بحيث أن الدراسة النقدية لهذه الشروحات المتباينة، ومواجهتها بمحتوى المقدمة، تسمح تدريجاً بإزالة معنى العصبية المعقد.

إن بعض المؤلفين، في محاولتهم تفسير العصبية من خلال نتائجها، قد اقترحوا التعابير التالية: «حيوية الدولة»[١]، «القوة الحيوية للشعب»، «ليبنسكرافت»[٢]. ولا ريب أن ثمة علاقة بين حيوية الدولة،

---

(١) عنان محمد، ابن خلدون حياته وأثره، لاهور ١٩٤١.

(٢) عيّاد محمد كامل، المفهوم التاريخي والاجتماعي عند ابن خلدون، برلين، ١٩٣٠.

وأهمية العصبية التي يفضي زوالها إلى تفكك البُنى التي تقوم عليها الدول على مدى قصير. لكن ابن خلدون يشير إلى أن العصبية تسبق بكثير تشكيل الإمبراطورية، وأنها تبدأ بالانحدار بعدما تستولي القبيلة على السلطة. وقد كتب أ. روزنتال بكثير من الصواب، أن العصبية هي القوة المحركة لصيرورة الدولة»[١]. إن هذا التفسير لبالغ الأهمية والصوابية، إلا أنه جد عام، وتجريدي.

إن «الوطنية»[٢]، و«الوعي الوطني»، و«العاطفة الوطنية»[٣] هي جميعاً تفسيرات خاطئة، ومنطوية على مغالط تاريخية مطبقة. فهذه المفاهيم العامة جداً، بالتالي، هي من الحداثة بحيث لا يمكن أن تنطبق على ظروف أفريقيا الشمالية القروسطية، حيث لم يكن بعد ثمة أمة حقيقية، وحيث البُنى القبلية كانت متفوقة على ما عداها.

وقد كان يمكن تفسير العصبية على انها التشكيل الخاص للمفاهيم السوسيولوجية الشاملة، من مثل «الروح العام»[٤] «التضامن الاجتماعي»[٥] «تماسك فئة»، «إرادة جماعية»، «تضامن بمعناه القوي

---

(١) روزنتال أروين، مفاهيم ابن خلدون حول الدولة، برلين، ١٩٣٢.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية.

(٣) فون كريمر الفريد، ابن خلدون والتاريخ الثقافي للإمبراطورية الإسلامية، فيينا، ١٨٧٩. خميري طاهر، العصبية في مقدمة ابن خلدون، ١٩٣٦.

(٤) سيلفستر دي ساسي، ابن خلدون، باريس، ١٨٦٥.

(٥) عيساوي شارل، فلسفة عربية للتاريخ، لندن، ١٩٥٠.

جـداً»[1]. لقد ترجم دي سلان كلمة عصبية بأشكال مختلفة، لكنه ترجمها بشكل أساسي بـ«روح التضامن». أما ر. روزنتال فقد جعلها «Group feeling». وجميع هذه التفسيرات تصر بحق على أحد العوامل التي تكوِّن العصبية، وعلى شكل ما للتضامن، لكن الفرق كبير بين أن تكون على هذا الشمول، والتعميم الذي تحمل عليه ترجماتها. إن العصبية بالفعل غير منفصلة عن الظاهرة القبلية.

إن العصبية عند توينبي[2] هي «الجبلة النفسية التي تبنى عليها كل الأجهزة السياسية، وكل الأجهزة الاجتماعية». إن لهذه الصيغة فضل الإشارة بطريقة مبالغة، بالتالي، إلى أهمية العصبية، ولكنها تقدم العقبة الكبرى، من خلال كونها قليلة الوضوح، وعامة كما يبدو.

إن هذه التفسيرات التي تبين أهمية التضامن في العصبية، تمعن في الخطأ عندما تجعل منها مرادف التضامن الاجتماعي بوجه عام. فكيف نفسر، إذن، أن سكان الحواضر الذين ليسوا بالضرورة معدومي التلاحم، يتميزان أساساً، بغياب العصبية، كما يقول ابن خلدون؟

وهذه التفسيرات التي تجعل من العصبية، «التضامن الاجتماعي» بالمعنى الأكثر عمومية، لا تأخذ في الاعتبار، إطلاقاً، الطابع القبلي، أساساً، للظاهرة. وهي أيضاً تسدل ستاراً من الصمت على أحد العوامل

---

(١) كاهن كلود، دراسات في التاريخ الإسلامي، ١٩٥٨.

(٢) توينبي أرنولد، دراسة التاريخ، ج ٢، ١٩٥٤.

الأساسية الأكثر أهمية، ألا وهو: الدور الأساسي للرئيس الذي يسيطر على القبيلة.

كما أن بعض المؤلفين قد فسروا العصبية بـ «النبل»[١]، أو «البنية الأرستقراطية للمجتمع»، وهي تعابير تشير بحق إلى دور رؤساء القبائل. غير أن المجتمعات الأرستقراطية لا تنجم كلها عن العصبية.

وقد جهد مؤلفون عديدون في أن يظهروا، بتفسيرات متباينة، مفهوم هذا التضامن الاجتماعي، فعبارات «تضامن مقاتل»، و«وضع عسكري نفسي»[٢]، تقيِّم العنصر القتالي الذي هو هام بالفعل، في مفهوم العصبية. لكن المنظمات أو التشكيلات العسكرية، لا تتميز كلها بالعصبية.

وقد جرى البحث عن التدقيق في طبيعة التضامن الذي يميز العصبية، بتحديد القاعدة التي تتطور عليها. كما أنه اقترحت أيضاً تسميات أخرى، مثل «روابط الدم»[٣] و«تضامن النسب من ناحية الأبــوة»[٤]. إن تلك الشروح لا تصر على أحد مظاهر هذه الفكرة المعقدة، وهي تخفي مركباتها الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك، قد توجد

---

(١) بوثول غاستوف، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، مرجع سابق.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) عيّاد محمد كامل، المفهوم التاريخي والاجتماعي... مرجع سابق.

(٤) برشر وسوردان، مجموعة نصوص سوسيولوجية في مقدمة ابن خلدون، الجزائر، ١٩٥١.

منظمات اجتماعية تستند إلى قوة روابط الدم، ولا تكون بالتالي متميزة بالعصبية، كما يشير ابن خلدون.

أما عند هلموت ريتر[1]، فإن ما يسميه ابن خلدون بالعصبية، هو ما أطلق عليه ماكيافيلي اسم «فضيلة»: وهو، القابلية الفطرية للسلطة السياسية، والعمل القتالي، والمشاركة بين إرادة القوة وبين الأهلية العملية التي تميز الزعماء. فبفضل هذه الخلال، يتمكن هؤلاء من فرض وجهات نظرهم على جمهور من الناس، وعلى قيادته. إن القول بأن زعماء الفئات التي تنوجد فيها العصبية قد أبدوا هاتين القابليتين، إنما هو جد صحيح. لكن «الفضيلة»، وهي تصرف نفسي، إنما هي إحدى مميزات قادة الناس في كل العصور. غير أن كل هذه الفئات البشرية الخاضعة لقابليتي زعمائها لم تكن، بالتالي، متميزة بالعصبية. فهذه تتعلق بتأثير القائد، في فئات من الناس، وضعت في إطار تاريخي محدد تماماً.

إن العصبية تعني للبعض[2] «التعصب القبلي»، وقد أدرج هذا المفهوم بالفعل، إلى حد ما، في العصبية، التي، يمكن تحويلها إلى هذا المعنى. وابن خلدون يستخدم التعبير المعروف بـ الوشيجة (Hadija) للدلالة على هذا التصرف القبلي. أما بالنسبة إلى مؤلفين آخرين[3]،

---

(١) هلموت ريتر، فئة التضامن اللاعقلاني: دراسة اجتماعية نفسية حول ابن خلدون.

(٢) سيلفستر دى ساسي.

(٣) غارديه لويس، الحاضرة الإسلامية، باريس، ١٩٥٤.

فالعصبية تكون شكلاً من تضامن سكان البلد الواحد، غير العرب، ضد سيطرة العرب ذلك أن العصبية، وهي التضامن القبلي، تكون العنصر المناقض للعمران، وتكون تضامن القربي لكل المسلمين. وبالرغم من أن لهذه الوجهات بعض الصواب، إلا أنها جد فضفاضة، أي جد مختصرة. وهي إلى ذلك لا تتوافق وواقع شمالي أفريقيا، حيث سلالات البربر المستعربة إلى حد ما، تتنازع على السلطة. وإذا كان ابن خلدون، من ناحية أخرى، راغباً في الإصرار على المعارضة السياسية للعرب، لكان أقلع عن استخدام كلمة عصبية، لأنه كان يتصرف بكلمة «شعوبية».

وبما أن العصبية تميز أخيراً، قبائل العمران البدوي، فإن بعض المؤلفين قد اختاروا تعابير من مثل: «طبيعة وجود البدو»، و«خاصة طريقة الحياة البدوية». والحق، إن العصبية تميز بعض فئات البدو، لكن ابن خلدون يشير بقوة أيضاً، على أنها يمكن أن تميز منظمات حضرية: لأن جبليي الأطلس العالي، الذين شكلوا الإمبراطورية الموحدية، كانوا على عصبية قوية. ويمكن أيضاً الإضافة إلى هذه الشروح، أنه إذا كان ابن خلدون راغباً في الدلالة على خصائص أو طبيعة وجود البدو، فقد كان بمقدوره استخدام كلمة «المروءة» التي تعني بوضوح هذه المفاهيم. وسنرى أخيراً، كما يرى ابن خلدون، أن العصبية لا تملكها كل قبائل البدو.

إن التحليل الموجز للعديد من الشروح التي أثارها مفهوم

العصبية، يشير أولاً إلى أهميتها وتعقيدها. وتبين هذه المراجعة أن معظم هذه التفسيرات تنطوي على بعض الصحة. غير أنها ليست بكاملها مرضية، لأنها، في الوقت نفسه، جزئيه وعامة جداً. فهي جزئية، لأن كل واحدة منها لا تشير إلا إلى أحد العوامل المكونة للعصبية التي هي، في الواقع، خليط معقد من عوامل ذات طبيعة متباينة جداً.

لقد أخذ العديد من المؤلفين تعقيد العصبية في الاعتبار، وأعطاها البعض شروحاً مختلفة. إن دي سلان، في ترجمته المقدمة، قد ترجم، بنوع خاص، بـ«روح المجموع»، هذا التعبير الذي استخدمه ابن خلدون غالباً (زهاء خمسمئة مرة). ولكن دي سلان في بعض المقاطع، كما يبين ذلك خميري[1] في دراسته المدققة، يفضل صيغاً أخرى، مثل:

العائلة (-١- ٢٣٤-٢٣٥) أهل (-١-٢٦٥) شلة أصدقاء (- ١-٢٤٣) مجموع مندفع (-١-١٩٩)، طائفة (-١-٢٧٤). شعب منتعش بروح حي من كرامته (-١-٢٩٩). روح الجنس والمجموع (-١-٢٨١). تعاطف (-١-٢٣٩). إخوة العواطف (-١-٢٣٤) دهاء وحمية (-١-٢٢٧). عاطفة ومصلحة (-١-٢٩٧). وطنية (١- ٢٦١، ٣٤٠، ٣٥٢،-١-١٤١، ١٠٧). روح قبلي (- ١ - ٢٥٥، ٢٥٩، ٢٨٢، ٢٨٦، ٣٠٧، ٣٣٣،-٢ - ٧٩). الروح الوطني (١٢٣، ٢٦٨، ٢٨٠، ٢٨٢، ٤١٦، ١١، ٨٨). شعور وطني (١٤٢، ٢٨٢، ٣٣٦، ٣٤٩،

---

(١) العصبية هي عبارة إسلامية، ١٩٣٦.

٣٥٣، ٣٧٥). حزب (غالباً إلى أبعد حد). قوة (- ١-٢٦٥). عظمة (-١-٢٨١، مساندة (١- ٣٠٣) جيش (-٢ -١٢١)[1].

إن ابن خلدون، بالنسبة إلى معظم هذه التعابير، يتصرف بكلمات أو تعابير عربية أكثر دقة من كلمة عصبية. فإذا لم يستخدمها، فذلك لأنه كان يرغب عن الإشارة. إلى واقع بسيط نسبياً، ويرغب في الإشارة إلى خليط من عوامل مجتمعة.

إن عبارة «عصبية» المستخدمة غالباً في المقدمة، لمشتقة من جذر «س وب» الذي يعني: ربط. وقد ظهرت كلمة عصبية، مبكراً، في الأدب العربي، وهي مثبتة في حديث شريف: «أمن العصبية أن يحب المرء شعبه؟ أجاب الرسول: كلا! ولكنها العصبية أن يساعد شعبه في أعمال جائرة». لقد اتخذ ابن خلدون، إذن، هذه الكلمة التي كان حاصل معناها محطاً، ليجعل منها تعبيراً تقنياً: فهي لا تعني عاطفة ولا سلوكاً نفسياً، بل تعني واقعاً اجتماعياً وسياسياً، معقداً جداً، لكن نتائجه النفسية هامة.

فإذا كانت مجموعة الشروح العديدة، لكلمة عصبية، التي عددناها آنفاً، تقريباً جزئية، فإنها أيضاً عامة جداً. فهي ترمي إلى أن تجعل من العصبية ظاهرة تكاد تكون موجودة في كل العصور، وفي كل البلدان،

---

(١) الرقم - ١، والرقم - ٢، يشيران إلى الجزء الأول والجزء الثاني من ترجمة المقدمة بالفرنسية. (المترجم).

وهي تكاد تلقي في الظل الإطار التاريخي البالغ الإيجاز، الذي وضع فيه ابن خلدون العصبية التي حدد بشكل كبير مداها الحيوي.

إن العصبية، بالنسبة إلى ابن خلدون، تميز أفريقيا الشمالية بنوع خاص، وتفسر استمرار الظاهرة القبلية، والتقلب السياسي فيها. وهو يقول:

«إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة.. والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء، وإن وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمانع دونها، فيكثر الانتقاض علة الدولة والخروج عليها.. لأن كل عصبية من تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة. وانظر ما وقع من ذلك بأفريقية والمغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد. فإن ساكن هذه الأوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات، فلم يغن فيهم الغلب الأول»[1].

ويرى ابن خلدون في هذا الواقع، تفسير الصعوبة الكبرى التي عانتها الجيوش الإسلامية في القرن السابع لاحتلال أفريقيا الشمالية، التي كان سكانها يثورون باستمرار. ويشير إلى ذلك قائلاً:

«ولم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة، ولا الشام، إنما كانت حاميتها من فارس والروم والكافة دهماء أهل مدن وأمصار. فلما غلبهم المسلمون على الأمر وانتزعوه من أيديهم لم يبق فيها ممانع ولا مشاق[2]، والبربر قبائلهم بالمغرب أكثر من أن تحصى، وكلهم بادية

---

(١) المقدمة، ٢٩٠-٢٩١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩١، ٢٩٢.

وأهل عصائب وعشائر. وكلما هلكت قبيلة عادت الأخرى مكانها وإلى دينها من الخلاف والردة»[1].

> «وبعكس هذا أيضاً الأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وازعـاً لقلة الهرج والانتقاض، ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية، كما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد، إذ هي خلو من القبائل والعصبيات.. فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصائب، إنما هو سلطان ورعية»[2].
>
> و«كذا شأن الأندلس لهذا العهد»[3]. ويقول ابن خلدون «إن الملوك لم يكن الواحد منهم يحتاج لأكثر من (عصابة قليلة من قرابته) لقلة العصائب في الأندلس، وإنها سلطان ورعية»[4].

وهكذا فإن ابن خلدون يشير بوضوح، إلى أنه لا يعتبر العصبية بمثابة فكرة عامة، إلا بصفة أساس لكل الحكومات والمجتمعات، لأنه يؤكد على غياب العصبية في معظم أجزاء العالم الإسلامي وخصوصاً في الأماكن التي قامت فيها الدول التي كانت الأقوى والأثبت نسبياً.

فمن الضروري إذن، رفض كل الشروح التي تجعل من العصبية مفهوماً سوسيولوجياً عاماً ودائماً. إن ابن خلدون، من ناحية أساسية، لا

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩١، ٢٩٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٩٣.

يذكر العصبية إلا عندما يتعلق الأمر بأفريقيا الشمالية. وعندما يذكرها لكي يشرح وقائع حصلت في بلدان أخرى، كالأحداث القديمة (وغالباً ما تكون الفتوحات العربية الكبرى في القرن السابع) القائمة على مصادفات تاريخية تامة، فهو يشير إليها بوضوح.

وهو، لا جرم، يصف العصبية غالباً، مستخدماً صيغة نظرية، جد عامة، تحمل على الاعتقاد بشمولية هذه الظاهرة، لو لم تكن النصوص المشار إليها آنفاً، قد جاءت لتهدي بحثنا. فالعصبية ليست بوجه الاحتمال خاصة بالمغرب فقط. لأن قيام دول أخرى من قِبَل قبائل غازية (الإمبراطوريات المغولية مثلاً) تفسر بظاهرات مقاربة لظاهرة العصبية. وهذا ما قد يفسر أن ابن خلدون قد أثار اهتمام تيمورلنك، الذي كانت إمبراطوريته القبلية، من حيث المنشأ والمميزات، كثيرة الشبه بدول المغرب. فالصيغة العامة التي يستخدمها ابن خلدون، تفسر أيضاً بكونه وضع المقدمة في مرحلة لم يكن هدفه فيها كتابة تاريخ المغرب وحده.

وفي أعقاب ذلك، عندما كان ابن خلدون في مصر، أضاف إلى الجزئين الأولين من مقدمته (التي لم تظهر قبل تعديلها بشكل محسوس) وإلى تاريخ البربر، الفصول المخصصة للسلالات الشرقية، التي كانت قضاياها تختلف اختلافاً بالغاً عن قضايا المغرب.. ولهذا فإن مفاهيم ابن خلدون، لا تنطبق بدقة إلا على ماضي أفريقيا الشمالية، وتنطبق عرضياً، على بعض المناطق الأخرى.

فالمهم إذن أن نحلل معنى العصبية في الإطار الدقيق لتاريخ المغرب القروسطي.

فما هي مكوّنات هذا المفهوم المعقد المعروف بـ«العصبية»؟

العصبية، بوصفها ميزة العمران البدوي في المغرب، وتزول عند ظهور ترف العمران الحضري، شرطها الأساسي وجود البُنى القبلية.

ويقيم ابن خلدون العلاقة بوضوح، بين وجود العصبية في أفريقيا الشمالية، وبين ثبات التنظيم خلال الإطار القبلي في هذه المنطقة، من جهة، ويشير من جهة أخرى إلى غياب العصبية في العراق وسوريا، وزوال قبائل في هذين البلدين. فهو يقول:

«إن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية»[1]. «إن العمران البدوي يصون العصبية ويحفظ تجاه تأثير الترف الموهن»[2].

«إن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه[3]. وذلك أن صلة الرحم طبيعيّ في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة.. فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً جداً بحيث حصل به الاتحاد والالتحام، كانت الوصلة ظاهرة».

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٥

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٢٥.

ففي النشاطات الحربية تعبر العنصرية. بشكل أساسي، عن تماسك الفئة القبلية: إن معظم قبائل العمران البدوي فحالهم كما يلي:

«وأما العدوان من الذي خارج المدينة، فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الفرة ليلاً أو العجز عن المقاومة نهاراً.. وأما حللهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم. ولا يصدق دفاعهم وذياهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، أنهم بذلك تشتد شوكتهم، ويخشى جانبهم»[1]. ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب»[2].

كما أن التخلي عن النشاطات الحربية بسبب زوال العصبية!

«إن المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها. فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها، مما رئموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة. ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة[3].

«فإن كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها.. أذعن ذلك القبيلة لولايتها، والقنوع بما يسوغون من

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٤٧.

نعمتها، ويشركون فيه من جبايتها[1].. ويلحق بهذا الفصل فيما يوجب المذلة للقبيل شأن المغارم والضرائب.. فكيف له بالمقاومة»[2].

غير أن تضامن القبيلة الحربي، وهو شيء أساسي للعصبية، ليس بالشرط الكافي. فالعصبية ليست مساواتية (égalitaire). إنها تتضمن تسلسلاً رتبياً، من شروط الأساسية، العمل القيادي لرئيس تدعمه عائلته وعلاؤه. فالعصبية ليست حالة، وإنما هي سياسية.

«العصبية.. تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة»[3].

فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك: وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد في الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع.. ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً. فالتغلب الملكي غاية للعصبية»[4].

ولكي تنوجد العصبية وتتطور، يجب أن تقوم في قلب القبيلة ما يسميها ابن خلدون بـ «الرياسة»، أي قوة الواقع، لا قوة أرستقراطية ما، قوة السلطة الضمنية والفعلية لعائلة كبيرة.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤٩.

(٢) المرجع نفسه، هذه الفقرة مضطربة الترجمة الفرنسية، وقد أثرنا نقلها بالعربية كما هي في المقدمة، (المترجم).

(٣) المقدمة، ص ٢٤٤.

(٤) لم يشر المؤلف إلى مكان ورود هذا المقطع. وقد وجدناه في الصفحة ٢٤٤-٢٤٥ من المقدمة. (المترجم).

«فالتغلب الملكي غاية للعصبية»[١]. «ثم أن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها»[٢]. «ولما، كانت الرياسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية دلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرياسة لأهلها»[٣].

وفى مجال ذكر دور الرئيس في قبيلة تقوم على العصبية، يقول ابن خلدون:

إن هذا المقطع الكبير الأهمية بالنظر إلى معنى العصبية، يعارض بوضوح كلي، القبيلة المساواتية التي لا يملك رئيسها سوى قوة خلقية «بالقبيلة المتميزة بالعصبية»، وهي الفئة التي «تمكن رئيسها من ترويضها». إن القبيلة التي لم تعد مساواتية «égalitaire» هي وحدها القبيلة العصبية التي تشكل قوة سياسية قابلة لجعل رئيسها على رأس الدولة. إن التضامن القائم على روابط الدم ليس العصبية، وإنما هو شرط لتمكين العصبية من أن تتطور.

والدليل على أن العصبية هي سلطة سياسية يمارسها رئيس، هو

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤٥.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٣٠. الفقرة المعنية لم نجدها في الموضع الذي أشار إليه المؤلف، ولعله يعني الفقرة التي نقلناها من الصفحة المشار إليها، (المترجم).

أن ابن خلدون يشير إلي أن أحد أشكال العصبية يمكن أن «يظهر أحياناً في المدينة. إن نمط الحياة المدينية، ترفها، وكون السكان في «المدن» يعيش كل منهم من قبله»[1] يدمر مع ذلك، التماسك القبلي. لكن:

> **«العصبية ممكنة القيام في المدن. فعندما تبدأ الدولة بالانحطاط يشعر الحضر بالحاجة إلى حكومة. فيلجأون إلى إقامة مجلس إداري.. لكن قتالاً نشب فيما بينهم، لأن كلاً من أعضاء المجلس يبحث عن كيفية الاستيلاء على السلطة بالاستناد إلى مجموعة من الأنصار.. ومن يظفر بخصومه يستولي على السلطة العليا.. وينتمي هؤلاء المغتصبون عادة إلى الأمم الكبير والقوية»[2]..**

فبأية وسائل يبسط الرئيس سلطانه على قبيلته؟ يبسطها بلا ريب، من جنيه أرباحاً من التجارة، من جهة. لكن الحروب هي، بنوع خاص، ما يسمح له، من جهة أخرى، باقتطاع الأقسام الكبرى من الغنيمة، وباكتساب سلطة متدنية الاعتراض من قبل مكلفيه. كما أن الرئيس لا يتردد في مضاعفة العمليات العسكرية التي تسمح له بتكديس ثروة، والسيطرة التامة على أعضاء قبيلته. وبمقدار ما ينخفض وضع الثروات بشكل جماعي، تزول المساواتية من خلال بقائها في حيز النظرية، ويتحول المحاربون الأحرار نظرياً، إلى تابعين. إن الديموقراطية العسكرية تعاني تقوية سلطة الأرستقراطية القبلية.

---

(١) المقدمة، ١، ص ٢٨١، م.

(٢) المرجع نفسه، ج٢، ص٣١٢، م.

إن ثمة عاملاً جد هام يمكنه أن يدفع هذا التطور: فالملك يستطيع أن يغري رئيس القبيلة بالدخول في «مخزنه» للقيام لمصلحة الدولة بعمليات عسكرية بعيدة، أو محلية، ولأجل جباية الضرائب. وإلى المساندة التي يقدمها الملك للرئيس الذي يدخل في خدمته، تضاف منافع «الجباية» المثمرة، والغنائم. (جمع الضرائب). وفي مقابل هذه الخدمات تمنح الحكومة «اقطاعة» تكون في الغالب الأعم موهوبة لرئيس القبيلة شخصياً. إن تراكب مثل هذا التنظيم الذي يذكر بالجهاز السياسي «الإقطاعي» في البنية القبلية القديمة، يخلص إلى قلب أوضاعه نهائياً، وترسى سلطة الرئيس.

إن هذه الثروة تجمع حوله أعضاء أسرته، كما تجمع أيضاً جمهوراً من العملاء، والتابعين الذين سيساعدونه على «ترويض» القبيلة، لإجبارها على القيام بعمليات عسكرية أخرى، تكون أحياناً على حسابها، فيما المغانم تذهب، بشكل أساسي، إلى الرئيس ولمن يحيط به. وهكذا فإن روابط الدم تفسح في المجال لعلاقات تبعية، تكون مثبتة بوضوح بين الرئيس وعملائه من جهة، وبين رئيس وأعضاء قبائل أخرى قدمت لهم الخدمات، من جهة ثانية:

«إن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل. ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة. فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويسود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب»[1].

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ٢٧٠، م.

ولكن إذا كانت روابط الدم، داخل القبيلة المسيطرة، محرومة تماماً من نتائجها المساواتية القديمة، فهي ليست أقل ذيوعاً منها. وهذا بمقدار ما تصبح شكلية محضاً، ولا تصلح إلا لتغطية علاقات التبعية التي تحل محلها تدريجاً. والمهم، بالفعل، هو الإبقاء على مبدأ روابط الدم بين الرؤساء وبين مساعديهم. وهؤلاء هم محاربون، ومساعدتهم ضرورية، وليس بالمقدور مجابهتهم لأنهم يشكلون قوة خطرة جداً. فالرئيس إذن، يعلي من شأن روابط الدم هذه، بشكل ديماغوجي، بمقدار ما يعتمد على مساندتها.

إن هذا التضامن الذي يلغمه تطور سلطات الرئيس، يجب، مع ذلك، أن يثبت لكي يستطيع استدعاءه في كل عملية عسكرية. ومن أجل تثبيت هذا التضامن أقله شكلاً، وباتجاه واحد، توضع القبيلة بشكل دائم في اتجاه معارض لفئات أخرى. هكذا نجد الوحدة المقدسة أمام توهم خطر مشترك، تتماسك في حماسة المعارك. وهكذا نجد أيضاً أن العصبية ليست التضامن الاجتماعي بوجه عام، وإنما هي شكل دقيق جداً من أشكال التنظيم السياسي الذي يضع بتصرف الأرستقراطية القبلية قوى ديموقراطية عسكرية. إن سلطان رؤساء القبيلة، عظيم بفضل العصبية، ولكنه غامض. فهو يجد جذوره ضمن القبيلة، ولكنه يلغم المساواتية التي تشكل تلاحمه. فالرئيس يسيطر بالفعل على تابعين لم يدركوا بوضوح، بعد: تبعيتهم، ولا انحسار المساواة القبلية. فإلزامية التضامن القبلي القديم، وفتات النصر الذي يترك لهم، يحملهم على مساندة الشخص الذي هو بسبيل أن يصبح سيدهم.

ففي أفريقيا الشمالية، لعبت العصبية في العصر الوسيط بنوع خاص، دوراً أساسياً عند البربر، وعند المجموعات السكانية التي استعربت. كما لعبت أيضاً الدور نفسه في مرحلة حديثة نسبياً. وهكذا فإن الرئيس، (الأمغر) في بداية القرن العشرين، في مراكش، جمع حوله في جبال البربر، نوعاً من حاشية مسلحة، مكونة من «اللصوص» تذكر بقطاع الطرق الأوروبيين في بداية العصر الوسيط. وفي القبائل العربية، يستند «الشيخ» إلى نوع من الرباب[1]، وهي التي تتخذ الغور مكاناً لأعمالها الحربية. وهذه العصابة المسلحة تحقق سلطة الرئيس على بقية القبيلة. إن العصبية هي خليط علاقة تبعية وتضامن قبلي للقوى الديموقراطية العسكرية، الموضوعة في خدمة رئيس قبيلة يرمي إلى أن يصبح «إقطاعياً».

إن هذا التفسير لروابط الدم، وللعلاقات التابعية، لم يكن مختصاً بأفريقيا الشمالية. فخلال ما اسماه مارك بلوش بـ «العصر الإقطاعي الأول»، عرفت أوروبا الغربية هذا التداخل من روابط القربى والتبعية. ويشير بلوش إلى أهمية «العلاقات الذرية»، و«الأهلية»، و«الأصدقاء الشهوانيين» خلال العصور الأولى للإقطاعية الأوروبية، ويبين أن تشابك روابط الدم، وعلاقات التبعية، تشكل قوة سياسية وعسكرية قوية بنوع خاص. أليس لهذا المزيج، نسب جوانفيل المآثر القيمة التي

---

(١) العشور: أي الجماعات المركبة كل جماعة منها من عشرة أفراد، (المترجم).

حققها في «معركة المنصورة» جيش «غي دي موفوازين»، الذي لم يكن مشكلاً إلا من فرسان يمتون إليه بصلة القربى.

إن تداخل روابط الدم والتبعية، التي لم تكن واضحة النبي، هي التي تميز، حسب بلوش، العصر الإقطاعي الأول في أوروبا (القرنان الحادي عشر والثاني عشر). «إن المرحلة التي عاشت ازدهار علاقات الحماية والتبعية الشخصية، المميزة للحالة الاجتماعية التي نسميها إقطاعية، كانت متميزة بتوثيق حقيقي لروابط الدم... والقرون التي شهدت فيما بعد الانهيار أو التحول التدريجي لبنية الإقطاعية الأصلية، عرفت أيضاً تفتت العلاقات الأهلية الكبرى، ونذير الزوال البطيء لأواصر التضامن الذري... فقوة العلاقة الذرية كانت أحد العوامل الأساسية للمجتمع الإقطاعي. ووهنها النسبي يفسر أنه كان ثمة إقطاعية»[1].

وبخلاف ما حصل في أوروبا الغربية، لم تتطور شبكة من الارتباط التبعي، حسنة الرتبية والتنسيق في أفريقيا الشمالية، حيث علاقات القربى تحتفظ بقوة أقوى بكثير من قوة البنى القبلية (التي زالت في أوروبا). إن نظام التبعية لم تتكون بنيته في المغرب. وقد ظل في الغالب الأعم جنينياً، ولم يقو إلا داخل القبائل التي كانت مؤسسة دولة، ولكنه عندئذ نجم عن ظاهرة ناقصة وموقتة نسبياً.

لقد كتب بلوش يقول: «ويبدو أن ثمة عنصرين كانا لازمين لكل

---

(١) مارك بلوش، المجتمع الإقطاعي، تشكيل علاقات التبعية، ص ٢٢٠، ٢٢١.

نظام إقطاعي تام، شبه الاحتكار المهني للتابع الفارس، وزوال وسائل عمل السلطة العامة، إلى حد ما، أمام الرباط التبعي». ففي المغرب، حال المحارب الراعي، أو المحارب الجبلي، عملياً، دون ظهور رجل السلاح الممتهن. ولم يستطع الجهاز التبعي أن يتطور بسبب قوة البنى القبلية، واستمرار بُنى الدولة المتطابقة مع القبائل.

لقد جعلت دولة الديموقراطية العسكرية من القبيلة، القوة الحربية الوحيدة، وعلى سائر المؤسسات السياسية أن تستند إليها، سواء أكان ذلك لأجل التخلص من سلطان ملك، وقلب سلالة، أم لمساندة قوة دولة يكون فيها الملك رئيس القبيلة المسيطرة. وليس للأرستقراطية القبلية من قوة إلا في الحد الذي تبقى فيه مندمجة بالقبيلة التي تساندها. فالعصبية في أفريقيا الشمالية، وفي المناطق التي خضعت لإمبراطوريات قبلية، هي «محرك صيرورة الدولة». ويقول ابن خلدون.

> «إذا تمكن سيد قوم من فرض الطاعة لأوامره، فإنه يدخل سبيل السيطرة واستخدم الضغط... ولأجل بلوغ هدفه يستند على تابعيه الذين بواسطتهم حقق إخضاع شعبه. الحكم إذن هو التعبير الذي تفضي إليه العصبية... إن تأثير العصبية يؤدي إلى الاستيلاء على دولة. والقبيلة التي يسيطر عليها هذا الشعور تستولي على الحكم، سواء عن طريق الفتح أو عن طريق القيام بخدمة السلالة الحاكمة»[1].

---

(١) المقدمة، ج١، ص ٢٩٠، ٢، م.

إن الديموقراطية العسكرية، ودور الأرستقراطية القبلية، هما العاملان الأساسيان اللذان يشعلان العصبية.

إن صلابة البُنى القبلية، فضلاً عن بساطة الطباع أو ميزات طريقة الحياة، هي التي تفسر السبب الذي من أجله كانت «قبائل العمران البدوي، في أفريقيا الشمالية، أكثر من سائر الشعوب كفاءة في تحقيق الفتوحات»[1].

ولكن إذا ما كان العمران البدوي شرطاً في وجود العصبية، فهذه العصبية لا تتوجد عند سائر السكان الريفيين. ويشير ابن خلدون إلى أن ثمة شعوباً بدون عصبية، وهي أولاً القبائل المستعبدة، التي لا تحمي ذاتها، وتقبل دفع الغريبة.

وهي أيضاً، وهذا هام جداً، القبائل التي لا يستطيع فيها الرؤساء فرض سلطانهم. ويوجد ضمن هذه القبائل المساواتية، قبائل كبار الرحل أصحاب الجمال، الذين يسميهم ابن خلدون «العرب» والبدو. وهو لا يعني بذلك السكان الذين يتكلمون العربية وحسب، بل القبائل البدوية أيضاً، التي جاءت أفريقيا الشمالية، واحتفظت بطريقة حياتها البدوية التي كانت تمارسها في شبه الجزيرة العربية...

> **«وهؤلاء هم العرب، وفي معناهم ظعون البربر وزناته بالمغرب... إلا أن العرب أبعد نجعة، وأشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط»**[2].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩٠، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٣.

إن هؤلاء البدو يمثلون أكثر أشكال العمران البدوي بدائية. وهم يتميزون بمساواتية جدّ حية: كما يتميزون بضعف سلطة الرؤساء:

«إن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم، أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة. فقلما تجتمع أهواؤهم.. فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش[1] ورئيسهم محتاج إليهم غالباً للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطراً إلى إحسان ملكتهم وترك[2] مراغمتهم، لئلا يختل عليه شأن عصبيته، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم»[3].

وتتميز القبائل البدوية هذه بصيانة البنى الجمعية إلى تحول دون تطور سلطة الرئيس وهي عامل أساسي في العصبية. ويمكن الإشارة إلى أن ابن خلدون في فصول المقدمة المخصصة لأولئك العرب البدو (المقدمة، ١- ص (٢٦٦- ٢٦٧) نادراً ما يستخدم تعبير العصبية. وإذا ما استخدمه فذلك لكي يشير إلى عمل دفاعي، عندما يضطر محاربو هذه القبائل إلى القبول بأمر في حالة الخطر.

إن هذا الضعف لدى الأرستقراطية القبلية، يفسر غياب سياسة طويلة المدى وواسعة النطاق. ولم تستسلم هذه الفوضى في بعض

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦٧.

المراحل كما يفسر ابن خلدون، إلا تحت تأثير أيديولوجيا دينية، نبعت داخل هذه القبائل البدوية: بوصف الدين، التغيير الأيديولوجي الضروري لكل حركة سياسية كبرى، لكن البدع الدينية لم يعد لها ظهور في المغرب منذ القرن الثالث عشر:

«إن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك[1]. إنهم من دون سائر الشعوب، الأقل قدرة على حكم الدولة»[2].

وعقب التوسع الكبير للدين الإسلامي:

> **«فإذا ملكوا أمة من الأمم، جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم، وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم[3]. وربما جعلوا العقوبات على المفاسد في الأموال حرصاً على تكثير الجبايات وتحصيل الفوائد، فلا يكون بلد وازعاً، وربما يكون باعثاً بحسب الأغراض الباعثة على المفاسد، واستهانة ما يعطي من ماله في جانب غرضه. فتنمو المفاسد بذلك ويقع تخريب العمران».**

إن الضعف إن لم يكن غياب العصبية الحقيقية عند هذه القبائل البدوية، يفسر قساوة الأحكام التي يصدرها بحقهم ابن خلدون. إن هذه القبائل الفاقدة العصبية، ليست خالقة دول، ومن هنا، يكون عملها بالغ التوفير. وفي القبائل المراقبة من قبل أرستقراطية قبلية توجه عملها،

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٦٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٤، م.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦٧.

فإن الرئيس الذي يريد أن ينظم قواعد التقدم التالي لدى كل غزوة، والذي يرغب في تأسيس مملكة مستديمة، يكيف النهب ويصون الثروات. فالبدو كانوا ينهبون «بلا حدود» و «بدون رادع» لأنهم بدون وجهة سياسية. ولأنهم لا يرون مصلحة العلاقات التي تجهلها حياتهم البدائية، كانوا يتهافتون على تلبية حاجاتهم المباشرة والأولية:

«فالحجر مثلاً إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافي للقدر، فينقلونه من المباني ويخربونها عليه، ويعدونه لذلك. والخشب أيضاً إنما حاجتهم إليه ليعمدوا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم فيخربون السقف عليه لذلك[1]. وأيضاً فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس. وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه.. فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك، بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران.. وأيضاً فإنهم ليست لهم عناية بالأحكام، وزجر الناس عن المفاسد ودفاع بعضهم عن بعض، إنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهباً أو مغرماً.. وربما فرضوا العقوبات في الأموال حرصاً على تحصيل الفائدة.. فتبقى الرعايا في ملكهم كأنها فوضى دون حكم. والفوضى مهلكة للبشر.. بما ذكرناه. من أن وجود الملك خاصة طبيعية للإنسان لا يستقيم وجودهم واجتماعهم إلا بها»[2].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦٤.

فلأية أسباب، تتميز هذه القبائل البدوية المبالغة في التخريب، لغياب الوجهات السياسية، بهذه المساواتية الفوضوية، وبضعف العصبية؟ يقول ابن خلدون، الأمر يتعلق «بقبائل صاحبة جمال تعيش على مشارف الصحراء، ضمن ظروف عارضة. وهي تعيش حياة تكاد تكون متوحشة»[1]. وهي «معتادة على الحياة في البؤس ومعاناة الحرمان»[2]. وهذا الفقر المدقع يفسر بدوره بقاء البُنى التي هي في غاية المساواتية. فلكي تأخذ أقلية ممتازة في الظهور، وتمارس داخل القبيلة تأثيراً لا يكون أخلاقياً فقط، ينبغي الاستيلاء على فوائض، وهذا ما ليس بممكن عند تلك الشعوب البائسة.

وفي المقابل، فان المرابطين، وهم بدو يملكون جمالاً، قد شهدوا تكوين عصبية وأرستقراطية قائدة، بفضل الأرباح التي كانوا يحصلون عليها من التجارة القوافلية. وفي عداد رعاة السهوب الذين كانوا يملكون أغناماً وبقراً، وبين القبائل نصف البدوية التي تتعاطى الزراعة وتربية الماشية، سمح طابع العمران البدوي الأكثر ارتفاعاً بإيجاد الفوائض، أي إنه سمح بظهور فئات ممتازة وقائدة، في الحدود التي يستطيعون فيها الاستيلاء، على قسم كبير من فوائض الإنتاج. ولهذا فإن غياب العصبية، أي غياب الدور السياسي البناء، يعود، بالنسبة إلى

(١) المرجع نفسه.
(٢) المرجع نفسه.

البدو، إلى الطابع البدائي البالغ للنشاطات الإنتاجية التي تجعل ظهور أصحاب الامتيازات أمراً صعباً.

لقد بيّن ر. مونتاني بشكل ملحوظ، من خلال دراسته للحضارة البدوية المعاصرة في الشرق الأوسط، أن تطورات سلطة الرئيس إنما تنتج من بداية جعل القبيلة متحضرة في المناطق الأقل جفافاً: فالرئيس في الصحراء، ليس سوى رئيس اسمي، لا يتمتع بغير تأثير معنوي. وفي المناطق التي تسمح فيها، الزراعة وتربية المواشي الأكثر تقدماً، بنمو محسوس للإنتاج، فإن الرئيس يستولي على الأراضي والقطعان، ويصبح على هذا النحو محاطاً بالعملاء والخدام. يصبح سيد القبيلة[1]. هكذا تتوضح طبيعة العصبية الحقيقية. فهي لا تنطبق إطلاقاً على طريقة الحياة البدوية، ولا على مجمل العمران البدوي، وهي ليست التضامن القبلي الوحيد، ولا الإبقاء الوحيد على روابط الدم. إنها تتعلق بحالة معطاة للبُنى السياسية القبلية والاجتماعية، وهي حالة تتعلق بمستوى معين من التطور الاقتصادي. إن العصبية، وهي شكل للديموقراطية العسكرية، تظهر عندما تكون ثمة أرستقراطية فعلية في طور التكوين داخل وحدة قبلية.

إن أحكام ابن خلدون حول «الذئاب العرب»[2] «الحيوانات

---

(١) ر. مونتاني، حضارة الصحراء.

(٢) تاريخ البربر، ج٣، ص ١٣٩، م.

المفترسة الجامحة» «الكاسرة»[1] «سلالة السراق وقطاع الطرق»[2]، قد استخدمت بكثرة في القرن التاسع عشر، وفي القرن العشرين بغية محاولة مواجهة البربر بالعرب لأغراض سياسية. وهي لا تهدف إلى مجمل العرب بالمعنى الثقافي للعبارة، وإنما تهدف أيضاً إلى البدو وفئات الرحل الذين كانت لهم الطبائع البائسة نفسها.

على هذا النحو يُفسر التناقض الظاهر الذي أشير إليه آنفاً، بين الاعتبارات التقريظية المكشوفة، التي يستخدمها ابن خلدون بصدد شعوب العمران البدوي، المعتدلة، الباسلة، الشجاعة، وبين الإدانات التي يوجهها إلى البدو وإلى أمثال الجنود الأصليين (assimilés) الذين يعيشون أيضاً خارج المدن ومتارفها. وهو يعني بالفئة الأولى القبائل التي تكون العصبية فيها قادرة على جعلها مؤسسة إمبراطورية، والفئة الثانية حيث لا توجد العصبية فعلاً، هي القبائل العاجزة عن وضع الأسس الدائمة لبُنى الدولة. إن هؤلاء الرحل، أصحاب الجمال، الكثيري التنقل بسبب عدم تمركزهم بالأرض، بخلاف القبائل التي تكاد تكون بدوية، بحكم عملها في الأراضي الزراعية، قد كانت، من خلال هذا الواقع كثيرة الاستخدام، من قبل السلالات الحاكمة لأغراض عسكرية. وبما أن هذه القبائل البدوية والمتحالفة قد تحولت إلى أدوات (طيعة غالباً) لسياسة الملوك، فقد أصبحت قادرة على

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥٧، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠٩، م.

ممارسة دور تخريبي كبير والحصول على شهرة مزعجة. وقد كان بإمكانها أن تمارس هذا التأثير، وأن تعرف تلك الشهرة، لو لم تكن قد استخدمت من قبل رؤساء الدول. لكن هؤلاء كانوا يفضلون، بلا ريب، اللجوء إلى خدمة أولئك العملاء الصاخبين والفوضويين، بدلاً من أن يكونوا مسنودين بعصبية قبيلة يمكن أن يخرج منها منافس، ونواة دولة قادمة.

إن الخط الفاصل الذي يرسمه ابن خلدون، داخل الشعوب التي تعيش في حالة العمران البدوي، لا يتعلق بالفصل بين أنماط حياة مختلفة، وإنما يتعلق بوجود العصبية أو بغيابها. وتبعاً لهذا المعيار، كانت أحكامه مدائح أو إدانات. فهو يتخلى عن موضوعية المؤرخ لكي يتخذ موقفاً، ويعرّض للسخرية الفئات التي ليس لها، أو لم يبق لها عصبية، لأن دورها السياسي لا يمكن أن يكون إلا سلبياً. وهو يمجد، بلا تحفظ، فضائل القادرين على تأسيس إمبراطورية، بفضل عصبيتهم.

وهذا يعني أهمية مفهوم العصبية الذي ينتظم حوله فكر ابن خلدون كما يفسر معنى اهتماماته السياسية.

لقد كانت العصبية، بلا ريب، القوة السياسة الأساسية في أفريقيا الشمالية القروسطية، حيث سادت بُنى الديموقراطية العسكرية. ولكنها لم تكن سوى «القوة المحركة لصيرورة الدولة» كما قال أ. روزنتال بنباهة. وبالفعل، فإن الدولة منذ ما تكونها قبيلة غازية، لا تلبث فيها العصبية وهي في ذروتها، أن تنحط ثم تزول، الأمر الذي يفضي إلى

الانهيار المحتم للدولة التي تكون قد شكلت قوتها الحقيقية. ويرى ابن خلدون، أن ظهور العمران الحضري، ورفاهيته، وبذخه، هي إلى حد كبير، ما يثير زوال العصبية داخل القبيلة الحاكمة. وقد كانت هذه القبيلة بدورها تثري ثراء كبيراً بفضل الاقتطاعات التي بمقدورها، أن تحققها من المنتوجات الزراعية، والتجارة. وكان هذا الثراء يهدم التضامن القبلي، لأن الأرباح المسلوبة هي هامة. وبمقدار ما كان التفاوت يتفاقم بين أعضاء القبيلة، كان هؤلاء يزدادون وعياً. ولذلك يصبح أكيداً أن المستفيدين الأساسيين من الغزوة هم الملك والمقربون إليه. كما تظهر الروابط العائلية أكثر فأكثر بمثابة وهم. فالأرباح الموزعة، أساساً، بين بعض الأيدي، تسمح لأكثرها امتيازاً بأن يحيط نفسه بزبائن يتكاثر عددهم باستمرار، الأمر الذي يخفض في المقابل مصلحة روابط الدم.

إن شخصيات القبيلة، الهامة منذ ما يصبحون حكام مقاطعة ويتمركزون في المدن البعيدة عن العاصمة، يفقدون ذلك التماس اليومي الذي كان أحد أسباب. تلاحمهم. وعندما يحاطون بعملاء وأقارب، يتقاضون أموالاً طائلة، ويجعلون غالباً على إقطاعة، تنفصل بعض مصالحهم الشخصية عن البعض الآخر، ويصبحون بدورهم صنوفاً من «إقطاعيين» وطامعين في العرش.

لكن أحد الأسباب الرئيسية، لانهيار العصبية، إنما هو تصرف الملك بالذات: فبوصفه سيد الواقع، لا سيد حقوق القبيلة، فان تسنمه العرش يجعله، نظرياً، متسلم السلطة بشكل مطلق. فهو يرغب في

توحيد ومركزة دولة، ليست في الواقع سوى مجموع قبائل سائدة ومسودة. إنه رئيس قبيلة، ولكنه يرغب في إقامة سلالة حاكمة. وبينما يكون في السابق قد طوَّر بنفسه العصبية داخل قبيلته، واعتمد على روابط التضامن التي تضعها في خدمته، يأخذ في تدبير هذه البنية السياسية التي أصبحت عقبة هامة في وجه إقامة سلطة ملكية فعلية مطلقة.

إن وجهاء القبيلة المتنفعين، بالفعل، من التضامن القبلي، يعتبرون الملك بمثابة واحد منهم. فلذلك يرفضون الرضوخ لإرادته، منذ ما يعلمون بأنه حصل على الملكية بفضلهم، ويأملون بالحصول على الحد الأقصى من الإفادة من واقع الأشياء هذا. وهكذا فإن الملك المحسود على سلطته، يصبح عرضة لمواجهة رفاقه القدامى المتزايدي المطامع بالأرباح والسلطة، وتصبح المعارضة بالغة داخل عائلة الملك: أقرباؤه يرفضون الرضوخ له، ويطالبون باستمرار بمداخيل جديدة، ويلعبون دور الطامعين في العرش.

ولهذا، لا يلبث الملك أن يشرع في النضال ضد أقاربه، وضد مساعديه القدامى ويروح يبذل جهده في خلق حزب له جديد من زبائن مرتزقة، وعبيد، لا يستطيع أن ينتفع من التضامن القبلي القديم لكي ينازعه السلطة، ومن هنا الدور المتزايد الذي يلعبه المنعتقون والغرباء داخل الحكومة:

«فإذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوا واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول

متعاقبة نسيت النفوس شأن الأولية، واستحكمت لأصل ذلك النصاب صبغة الرئاسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم، قتالهم على العقائد الإيمانية، فلم يحتاجوا في أمرهم إلى غير عصابة.. ويكون استظهارهم حينئذ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة إما بالموالي والمصطنعين الذين نشأوا في ظل العصبية وغيرها، وإما بالعصائب الخارجين عن نسبها الداخلية في ولايتها»[1]

فيكون صاحب الدولة في هذا الطور.. طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك لجدع أنف أهل عصبيته وعشيرته المقاسين له في نسبه.. حتى يقر الأمر في نصابه، ويفرد أهل بيته بما يبني من مجده، فيعاني من مدافعتهم ومغالبتهم مثال ما عانوه الأولون في طلب الأمر أو أشد»[2].

وعندئذ تتبارى هذه العوامل جميعاً لتهديم العصبية. يبين ابن خلدون بتحليل نافذ، كل مظاهر هذا الانحلال، وبالإضافة إلى ذلك، فان التفاف المرتزقة، وشراء العبيد، وتعويضات العملاء الجدد، من شأنها أن تمتص قسماً كبيراً من الموارد المالية للدولة التي تكون مصابة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٧٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١١.

بالتقهقر، بسبب الامتيازات الممنوحة لمساعدي الملك. إن من تأثير الإقطاعة الموهوبة للعملاء الجدد، ولرؤساء قبائل المرتزقة، تشكيل فئة جديد من «الإقطاعيين» الذين يبدأون، هم أيضاً، بمعارضة الملك. ولكي يتكفل الملك بزيادة النفقات، يرفع الضرائب على الأراضي وعلى العقود التجارية بطريقة لا شرعية الأمر الذي يؤول إلى تباطؤ الحياة الاقتصادية، وجعل الضرائب، نسبياً، أكثر ثقلاً، وتخفيض المدخول الممكن الحصول عليه من خلالها. إن البؤس، والنقمة التي تتبع هذا الاعتصار، تثير اضطرابات يستفيد منها الطامعون في «العرش، والإقطاعيون» الناقمون الطامعون أو المبعدون. إن المنافسات التي تظهر داخل القبيلة القائدة، تثير اللاعب ضمن مجموعة الشعوب التي تسيطر عليها الدولة. كما أن قمع هذه التمردات يتطلب زيادة عدد المرتزقة الذين ينبغي دفع مخصصاتهم. فالقبائل التي في خدمة الملك، تنال إقطاعات، وعلى الملك اللجوء إلى ضرائب لا شرعية للتعويض على تخفيض مداخيله، فيما نفقاته تتزايد باستمرار. وهذا التفاقم في رفع الضرائب الأميرية، سواء أكانت شرعية أو لا شرعية، على موارد بائرة، تثير تمردات جديدة. فتحاول القبيلة الأكثر قوة التملص من دفع الضرائب: «البلد السيب» المنشق، يتوسع على حساب البلد المخزن الذي يراقبه ويبتز أمواله عملاء الملك. القبيلة القائدة تتكون موزعة في أربع جهات المملكة، وهي التي تكون قد فنيت في قتالها ضد السلطة المطلقة، وفي عداد وجهائها من أقارب الملك، الطامعون في

العرش وأخطر المعارضين. وعلى هذا النحو تصبح الدولة التي لم تعد مسنودة إلا بالمرتزقة، في غمرة الانحطاط. وتزول السلالة الحاكمة تحت ضربات قبيلة مزودة بعصبية قوية. وتعاني التطور نفسه الذي عرفته سابقتها.

إن التحليل الخلدوني لنمو الدولة وانحدارها لعلى أهمية كبيرة، فهو يتجه نحو دور العوامل الداخلية. إن نمو الإمبراطورية، ضمن إطار البُنى الأفريقية الشمالية، مرتبط وثيق الارتباط بتطور أسباب انحدارها. فالملك، منذ ما يصل إلى العرش، عليه، من أجل تحويل سلطته كرئيس قبيلة إلى سلطان مطلق، أن يوفر القوة التي صنعت الإمبراطورية. لكن القبيلة القائدة التي تدخل في نزاع ضد الملك، هي أيضاً سنده الوحيد، وبعدم الاستناد إلى قبائل مرتزقة، فإن النزاع بين سلطته وبين سلطة رؤسائها لا يلبث أن يظهر عاجلاً أو آجلاً. وهكذا، فإن الجهود المبذولة لبلوغ كمال السلطة القبلية، تؤدي إلى تقويض القوى التي تساند الإمبراطورية.

إن ظهور الدولة، بفضل انتصار قبيلة غازية، يتضمن تصدع بنيتها القبلية. وهذا التناقض الداخلي هو الذي يثير الوهن الوراثي لدول الشمال الأفريقي. إن مفهوم العصبية هو إذن جدلي للغاية. إن العصبية وهي محرك صيرورة الدولة، قد تدمرت من خلال تحقيق الدولة.

إن العصبية هي البنية الاجتماعية السياسية التي تحدد الانتقال من المجتمع اللاطبقي إلى المجتمع الطبقي: فليس من سلطة للأرستقراطية القبلية إلا في الحد الذي تكون فيه مندمجة في البُنى المساواتية.

وبمقدار ما تتقوى سلطات هذه الأرستقراطية، تظهر كطبقة متناقضة المصالح مع مصالح أعضاء القبيلة الآخرين، وتتصدع بُناها القبلية. وهذا التصدع، يستدعي إلى حد ما، تقوية الطبقية صاحبة الامتيازات: فهي تبدأ ببسط سلطتها على عملاء يصبحون تابعين، وتأخذ في حيازة بعض وسائل الإنتاج (كالأراضي، والماشية). إن هذا التحلل للبُنى القبلية، هو إلى حد ما، تقدمي،، لأنه بداية الانتقال إلى نمط إنتاج أكثر فعالية، وأكثر تطوراً.

لكن هذا التطور يكون معطلاً لأن إطاره ليس مجمل سكان الدولة، الذين يظلون منظمين في مجموعات قبلية، بل هو القبلية القائدة وحدها. غير أن السلطات السياسية، والمداخيل التي تتمتع بها، برغم كونها جد متفاوتة التوزيع، تسمح لمعظم أفرادها بمقاومة الطبقة الممتازة بشكل أكثر فعالية. وعندئذ تعجز عن تقوية سلطتها إلا بشكل رديء، وتبقى محدودة وسائل الإنتاج التي تبدأ بتملكها.. يتوقف أيضاً ظهور شكل آخر من التنظيم الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، يكون أقرب إلى شكل الإقطاعية في أوروبا الغربية. إن هذا التحلل للبُنى القبلية يستدعي إضعاف القبيلة القائدة، وهو ضعف بالغ الخطورة عندما لا يكون في البلاد قوى حربية أخرى، وعندما تكون الفئة القائدة مهيمنة على شعوب عزلاء من السلاح، تتقن القتال. وهذه هي حال السلالات المغولية والتركية التي استطاعت بسط سلطانها على «المجتمعات الهيدروليكية»[1]، خلال أمد طويل.

---

(١) المجتمعات التي استخدمت المياه للري. (المترجم).

ولكن، في أفريقيا الشمالية، حيث يتميز جمهور الشعب الكبير بهذه الديموقراطية العسكرية، وحيث تكاد تكون كل قبيلة شكلاً مسلحاً، فإن تفكك الفئة القبلية التي تقود الإمبراطورية، تثير بسرعة انهيار هذه القبيلة أو تلك. فلا تلبث القبيلة التي في الحكم أن تسقط تحت ضربات قبيلة أخرى، كبيرة القوى، لان العصبية فيها لم تكن بعد قد تدمرت بسبب تفاقم التناقضات الداخلية. لكن هذه التناقضات، لا تلبث أن تتفاقم، منذ ما تتكون الدولة الجديدة.

على هذا النحو يفسر عدم الاستقرار السياسي، الكبير نسبياً، في المغرب القروسطي، كما تفسر الخيبات المتتابعة التي تضع حداً لمحاولات التمركز الملكية، واستمرار بُنى «الديموقراطية العسكرية».

اتهام سكان الحواضر

إن تفكك الإمبراطورية، وتفكك العصبية التي تشكل قوتها، قد شرحته إذن، تماماً، الأسباب التي حللناها آنفاً، والتي أشار إليها ابن خلدون في بوضوح. إلا أنه لم يرها كافية، فهو، إلى هذا التحليل الموضوعي الوافي الذي يأخذ الوقائع في الاعتبار، يضيف اعتبارات هامة تبدو ذاتية إلى حد كبير، فهو بالفعل يعتبر أن انهيار الإمبراطورية والعصبية، ينتج أيضاً، وإلى حد كبير، عن إفساد سكان الحواضر، المنصرفين كلياً إلى متارف العمران الحضري.

والحق، إن محاربي القبيلة السائدة، منذ ما يصبحون في الحكم، ويأخذون في الإفادة من مغانمه، يستسلمون لـ«ملذات Delices de Capoue» وأن خلفاءهم، الحضريين الراتعين في البحبوحة، لم يحصلوا على قيمتهم العسكرية التي تصلبت بقساوة حياة الريف، والمعارك وركوب الخيل. وقد وصف ابن خلدون بدقة هذا التطور، الذي حوّل المحاربين خلال ثلاث سلالات أو أربع، إلى موظفين، أو إلى وجهاء أثرياء.

ولكن ابن خلدون يقدم الدليل على رأي بصير، وعلى كراهية

عميقة تجاه سكان الحواضر. وهو نسب إليهم كل النقائص والعيوب[1] فيقول بأنهم:

«كسالى.. جبناء.. متوانون.. صاغرون.. خسيسون .. لئام.. سفهاء.. عيّاشون.. أشرار.. زنادقة.. فاجرون.. مفسدون.. فاحشون.. زناة.. لوطيون.. سافلون.. ممقوتون».

«ونستطيع القول إن الناس الذين تكونوا بتأثير العمران الحضري والترف، إنما هم الشر مجسَّداً»[2].

وفي المقابل، فإن السكان الذين اتخذوا عادات العمران البدوي، وسكان الريف، والرعاة، أو الجبليين، يتمتعون بكل الفضائل من: قناعة ونشاط، وشجاعة، وجلد، وحذق، واحتشام، ونزاهة إلخ..

إن التناقض التام، بين الدناءات التي تميز أولئك، وبين الفضائل الخاصة بهؤلاء، لا يمكن أن تنطبق على الواقع: فهو يفسر فيض الاهتمامات الذاتية والمشايعة في فكر ابن خلدون العلمي، والتي تتناقض مع الاهتمام العقلاني الذي يبديه في القسم الأكبر من مؤلفه.

فإلى التحليل الدقيق للوقائع، وللدراسة الموضوعية لتطور البُنى الاجتماعية والسياسية، يضيف ابن خلدون، دونما سبب منطقي، رؤية يتعارض فيها الخير والشر. وإذا ما اقتصر التفسير الذي يقدمه للأزمات المتعاقبة التي تقطّع تاريخ المغرب القروسطي، على البراهين

---

(١) المقدمة، ٢، ص ٣٠٠، ٣٠٧ بنوع خاص، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠٦، م.

الموضوعية، يكون عندئذ واضحاً ومرضياً. فلماذا يضيف إلى العوامل الموضوعية أسباباً أخلاقية لا تزيد في توضيح القضية؟. وإذا ما كان سكان الحواضر فضلاء، فهل كان ذلك يحول دون النزاع بين الملك وبين وجهاء قبيلته؟. كلا. إن اللجوء إلى هذه الأحكام ليتعارض مع مفهوم التاريخ، ومع النهج التحليلي الذي ابتدعه ابن خلدون.

وكيف نفسر الحكم، المبالغ فيه أكيداً، الذي يطلقه ابن خلدون على العمران الحضري، أي على سكان المدن بنوع خاص؟

إن هذا الحكم، الذي لا طائل فيه، هو من الغرابة بحيث أنه صادر عن رجل لا ينتمي إلى عائلة حضرية وحسب، وإنما يعرف ويقدر قيم الحياة المدينية، لأنه يملك كل قيم الثقافة الأندلسية. والحق، أن ابن خلدون توصل إلى أن يملّ حياة البلاط، حيث الترف لا يعوض عن المعاصي. وأن ينبهر بمظاهر الإقامة الخالصة والقاسية بين فرسان القبائل. وهذا أكيد بعدما طورد إلى تلمسان، و فاس، وغرناطة، حيث وجد ملجأ وطمأنينة في قلعة ابن سلامة، بحماية رئيس قبيلة عربية كبرى.

وبالتالي فان ابن خلدون قد أقام علاقات وثيقة مع حركات روحية عديدة. فهل الكراهية التي يبديها تجاه رفاهية الحياة المدينية تعبر عن ردة الفعل الأخلاقية المتزمتة والميل إلى الزهد؟ لكن ابن خلدون، خلال القسم الأكبر من حياته، لم يبد مستخفاً بمنافع العمران الحضري، ولا بمتع حياة البلاط.

إن هذه الحجج ليست مرفوضة، كما أنها ليست مرضية: فالقضية تكاد تبقى برمتها. فلماذا ابن خلدون الذي جعل همه في التحليل الموضوعي، ورفض الأحكام التقويمية لتجنب برهنة الدين المحددة، في عدة حالات، لجأ إلى براهين مستخلصة من الأخلاق، لكي يعرض الوقائع التي كان قد شرحها بطريقة علمية.

إن ابن خلدون يحلل التطور الذي يؤدي بالدولة إلى ضياعها حتمياً بشكل منهجي. إنه يعرف هذا التطور، ولكنه أيضاً يرثيه. وهو طبعاً يرجع إلى الدورة البيولوجية لكل كائن حي. «الإمبراطوريات كما الناس، لها حياتها الخاصة». إلا أنه مع ذلك لا يستطيع أن يمتنع عن تأنيب سكان الحواضر الذين يجعلهم مسؤولين عن انهيار الدولة التي كونتها العصبية.

وليست العصبية هي التي يتأسف عليها ابن خلدون. فهي ينبغي أن تزول لتفسح في المجال القيام السلطة الملكية وتوطيدها. ويشرح ابن خلدون، بدون ضغينة، كيف يدمر الملك من جهته هذه العصبية، التي أصبحت بُناها القبلية عقبة تجاه تنظيم الدولة. فلماذا منذ ذلك الحين تصبح الإمبراطورية مقضياً عليها؟. لأنها لا تجد قوة قادرة على الحلول محل العصبية. فمنذ ما تصبح الدولة في موضعها، تحل محل عوامل نموها بذور اضمحلالها. وهذه الحلقة المفرغة التي تحول دون صمود السلالة الحاكمة مدة طويلة، يمكن أن تخفف سرعتها، أو أن تتوقف، إذا ما استطاع الملك، في نضاله ضد الأرستقراطية القبلية، أن يستند إلى قوة سياسية جديدة. إن الدولة التي تشكل بُناها نقيض بنى القبيلة،

يجب أن تستند إلى قوى ليست ذات طبيعة قبلية. ففي أفريقيا الشمالية في تلك المرحلة كان سكان المدن وجوارها وحدهم غير منظمين في قبائل: «السكان في المدن يعيش كل واحد منهم لوحده»[1]. وفي هذه التكتلات، حيث يتقاطر سكان جد متباينين، يضافون إلى العوامل الناجمة عن القبيلة، مؤسسة الإمبراطورية، فإن البُنى الاجتماعية تكاد تكون فاقدة كل شيء قبلي. إن روابط الدم تفسح في المجال لعلاقات اجتماعية أخرى. التجار الكبار الذين يملكون غالباً: «عدداً كبيراً من المنازل والمزارع»[2]، يساندون الأسرة الحاكمة مالياً، «لأن الأغنياء في المدن بحاجة إلى حماة»[3].

إن الحلقة المفرغة التي تقود الإمبراطورية إلى الانهيار، يمكن كسرها، لو أن الملك في نضاله ضد الأرستقراطية القبلية، استطاع أن يستند إلى سكان المدن هؤلاء: فلهؤلاء، كما يلاحظ ابن خلدون، تأثير اقتصادي كبير:

«إن القبائل التي تسكن الأرياف تعاني من هيمنة سكان الحواضر.. إن السكان الذين يقيمون بشكل مستمر في بلد مباح.. لا يستطيعون التخلص من جوار الحضر. عليهم أن يعملوا من أجل الحضر»[4].

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ٢٩١، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧، ٣١٦، ١، م.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣١٦-٣١٧، م.

لكن هؤلاء السكان المدينيين لم يشكلوا في أفريقيا الشمالية قوة سياسية قوية، قادرة على أن تجلب النصر للملك ضد «الإقطاعيين». وهذا العجز هو بالفعل ما يأخذه ابن خلدون على سكان الحواضر. فإذا ما أدان رفاههم فإنه يكون جرَّدهم من كل قيمة قتالية:

«لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للسعي في ذلك[1].. والحضري بما قد فقد من خلق البأس بالترف والمربى في قهر التأديب والتعليم، فهو لذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه»[2].

إن ابن خلدون يصف الواحد تلو الآخر من مختلف المعايب التي تميز، حسب رأيه، الحياة الحضرية: ويفضي كل من تحاليله إلى ملاحظة العجز العسكري، إذن السياسي لدى سكان المدن. ولهذا لا يستطيع الملك الاستناد إليهم: وهم بالإضافة إلى ذلك، يسببون له عقبات إضافية. ومن هنا، فان التناقض بين الدولة والقبيلة، وبين الملك والأرستقراطية القبلية، لا يفضي إلا إلى الانحلال السريع لهذا العامل أو ذاك، كما يفضي إلى انهيار الإمبراطورية.

إن معظم المؤرخين الحديثين يتشاركون في مسؤولية البدو الرئيسية في العقبات التي عرفها المغرب. ولم يكن دورهم التخريبي سبباً بقدر ما كان نتيجة. فالأسباب العميقة لهذه القلاقل تعود إلى مجمل البُنى الاجتماعية والسياسية. وإذا، ما رغبوا في الإشارة إلى

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٦٦.

(٢) المرجع نفسه.

«مسؤول» يكون من الأفضل إثارة مسؤولية سكان المدن في الأزمات المتعاقبة التي عرفتها أفريقيا الشمالية.

إن سكان المدن بالنسبة إلى ابن خلدون، هم بلا ريب، مسؤولون: وهم بشكل غير مباشر، سبب الخيبات التي انتهت إليها مختلف محاولات المركزة الملكية. وطابع الاتهامات المفرط جهاراً، والمؤثر، ضد سكان المدن، يفسر إلى حد ما قلة نفوره، تجاه ارتقاءات حضارة ومتارف العمران الحضري (وهو يقدرها) بالنسبة إلى تشاؤمه السياسي: فلقد توصل ابن خلدون إلى الاقتناع بان انهيار الإمبراطوريات ليس عرضياً، وإنما هو محتم. فالأسباب التي دفعت إلى زوال السلالات الحاكمة السالفة، ليست كاملة، وهي تترجح في الحاضر، وتثير النكبات نفسها في المستقبل.

إن ثمة أسباباً عديدة تسمح بالتفكير أن ابن خلدون لم يتوصل إلا متأخراً، إلى هذه القناعة التشاؤمية. فلقد ظلت مفاهيمه، مدة طويلة، جد متباينة بوجه الاحتمال. والعنف الذي يشهّر به ابن خلدون دناءات المسؤولين عن تلك الخيبات السالفة، والراهنة، والمقبلة، هو بمستوى آماله الخائبة وبلبلته: والحق، أن مطامحه الشخصية قد تدمرت، وتدمر فوقها الأمل بأن مجمل أفريقيا الشمالية يمكن أن يعرف مرحلة طويلة من سلم وازدهار. وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا في حالة من الاستقرار السياسي، وقد جاهد ابن خلدون، زمناً طويلاً، بأمل قيام نظام ملكي قوي قادر على إرساء أسس منعتها المتينة.

ويظهر ابن خلدون في مقاطع كثيرة، كأنه نصير مقتنع بالسلطة الملكية وبتقوية سلطانها:

«**إن الحكومة الملكية تتفق بنوع خاص مع طبيعة الجنس البشري: فبدونها لا يكون للمجتمع والأفراد سوى وجود عابر جداً**[١]**.. ومن أجل احتواء الجمهور، يلزم ملك قوي يتمتع بسلطان عظيم، فهذا تتطلبه الطبيعة البشرية ذاتها.. إنما الملك شرف نبيل**»[٢].

إن المنافحة التي يبديها ابن خلدون تجاه السلطة الملكية، هي كذلك أكثر أهمية، بحيث أن الفكر الديني الإسلامي لا يقبل، في الواقع، إلا سيادة الخليفة (خليفة الله على الأرض) الذي تنبع سلطته الزمنية من دوره الروحي. ولهذا السبب يهتم ابن خلدون، بالغ الاهتمام، ليبين أن الملكية والعصبية اللتين تبدوان له أساسيتين، «ليستا مدانتين إطلاقاً من قبل الشريعة»[٣]. وبالرغم من أن ابن خلدون استنكف عن تأليف رسالة في فن الحكم (وقد قام بذلك آخرون قبله) فإنه في أماكن عديدة من مقاطع طويلة[٤]، أسترسل في وصف ما ينبغي أن يكون عليه الحاكم المثالي. لم يصر قط على مهماته الروحية. واقتصر على وصفه بالملك المستنير، العطوف، القوي، ولكنه يرفض إجراءات «القمع»

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣١١، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٨١، م.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤١١-٤٢٣، م.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٩٨، ٣٠٢، وص ٣٨٠، ٣٨٣، م.

اللاشرعية، ويهتم برفاهية شعبه وبأمنه. كما يصر ابن خلدون على دور الملك الزمني أكثر من إصراره على ألقابه ومهماته الروحية.

وبهذا يظهر ابن خلدون مختلفاً جذرياً عن الصورة التي رسمها عنه بعض شرّاحه الحديثين (أمثال أ. ف. غوتييه) وقد وصفوه بأنه: شخصية وقحة، لا تعرف سوى حقوق القوة، أو الوقيعة، وعاجزة عن أن تدرك غير الطغيان.

لقد كان لابن خلدون بالفعل، مثل أعلى سياسي، ألا وهو: قيام دول مستقرة، قوية، حسنة التنظيم، يستطيع فيها الملك أن يمسك بزمام الأمور ضد كل أنواع الطامعين. إننا لنجد أفكاراً مماثلة في مؤلفات الكثيرين من المفكرين العرب. ولكن ينبغي أن نتذكر أيضاً أن ابن خلدون ينتمي إلى عائلة من كبار الموظفين، المرتبطين منذ زمن طويل، بالسلالة الحفصية، وهي مدينة لها بثروتها وبما يحيط بها من أمجاد. إن أولئك الموظفين الكبار هم في الحياة السياسية معارضون بوضوح لكبار رؤساء القبائل، الذين يجهدون لتحديد سلطة الملك ولتقويضها. لكن أمانة آل خلدون تجاه السلالة الحاكمة، لم تفتر خلال المخاطر أو الهزائم: فوالد جد ابن خلدون دفع حياته ثمناً لتعلقه بملوك تونس الشرعيين. وإن جده، مع اثنين من الخدام الأمناء للعائلة الحفصية، هم الذين أنقذوا حياة الملك المتروك في ساح المعركة إثر هزيمة فادحة، ونقلوه إلى مكان أمين إلى حد ما. كل هذا، يفسر التقاليد العائلية التي تشد ابن خلدون بالسلالة الحاكمة، وينبغي أن نتذكر من جهة أخرى،

أن فتوة المؤرخ المقبل، السعيدة والجادة، قد تصرمت خلال الحكم الآمن لملك قوي، وأن البلايا بدأت أثناء الاضطرابات التي أثارها المغتصبون الذين كانوا يتأففون من حقوق الوريث الشرعي للعرش.

إن ابن خلدون، في حياته السياسية، شاهد انهيار عدد من الدول، وكمثل كل مواطن مغربي، لم يكن له بد من أن يتأثر بتلك الاضطرابات التي كانت تجتاح البلاد. وقد أشار إليها بسطور جد أخاذة. وبوصفه مؤرخاً، وعى تمام الوعي هذا الانحطاط الذي شمل المغرب بأسره شيئاً فشيئاً.

إن هذا الانحطاط وتلك الاضطرابات قد بالغت في التأثير في تفكيره: بحيث أحب فعلاً تلك البلاد.. وقد بقي ابن خلدون مغربياً حتى آخر حياته، فيما كان مقيماً بمصر، منذ أكثر من عشرين عاماً، وقد حافظ على التقاليد المغربية والزي المغربي، وإليكم هذه الطرفة المعبرة: ففي سنة ١٤٠١ كان برنسه الأسود (وهو لباس يختلف تماماً عما يرتديه الشرقيون المحيطون به) هو الذي لفت إليه اهتمام تيمورلنك.

ويمكن القول إن ابن خلدون قد أحسّ بمواطنية حقيقية بالنسبة لأفريقيا الشمالية: وهكذا مثلاً، عندما كان في القاهرة، أضاف إلى تاريخ البربر، فصلاً خُصص إلى:

> **«المزايا التي أبداها الجنس البربري سواء في الأزمنة القديمة، أو في أيامنا هذه، والى الخلال النبيلة التي ارتفع بها إلى مصاف قوة الأمة ومستواها».**

إن ابن خلدون لم يقم بمثل هذا التقريظ لأي شعب سجل تاريخه. وهو في هذه المقاطع، يعدّد ويشيد بأمجاد المغرب، سواء أكانت بربرية اللغة، أو متبنية اللغة العربية.

«واحسب أنني عددت سلسلة من الوقائع التي تبين أن البربر، كانوا دائماً شعباً قوياً رهيباً، شجاعاً وكثير العدد، وهم شعب صحيح كشعوب أخرى في هذا العالم أمثال العرب والفرس، واليونان، والرومان».

وهذا ليس بالتقريظ البسيط، وابن خلدون يختتمه بتعداد صفات البربر «التي يمكن أن تستخدم بمثابة قدوة للشعوب القادمة »

إن ابن خلدون، المدرك إلى هذا الحد، عظمة الحضارة المغربية، لم يكن إلا أكثر إحساساً بالمصاعب التي تعانيها بلاده. وهو بالإضافة إلى ذلك، سليل عائلة كبيرة طردت من الأندلس، من قبل المسيحيين الذين استفادوا من انهيار الغرب الإسلامي. وقد عاد ابن خلدون إلى إشبيليا، مهد عائلته، الواقعة في قبضة «الروم». فكيف لا تأخذه الحسرة هنا، أمام هذه الأبنية من مثل: القصر، وجيرالدا، اللتين تشهدان على ماض مجيد، إلا أنه كامل. وقد حلم ابن خلدون، مثل الكثيرين من معاصريه، بالعصور الذهبية التي يمر فيها المغرب، عندما كانت إمبراطورية الموحدين تبسط سلطانها من قشتالة إلى قابس، عندما ولى المسيحيون الأدبار أمام الأبواق المعلنة انتصار معركة «الأركوس».

فكيف لم ير ابن خلدون في الانهيار الذي يصيب المغرب الإسلامي، نتيجة الفوضى والتجزئة السياسية التي تلغم المغرب. وهو

الذي، في مجال ذكر احتلال أفريقيا (١١٥٩) من قبل الملك المراكشي عبد المؤمن، مؤسس دولة الموحدين، يقول:

«سمع عبد المؤمن.. شكاوى سكان أفريقيا الذين كانوا يعانون باستمرار من مكائد البدو، وسير لمساعدتهم جيشاً من الموحدين بقيادة ابنه»..[١] «وقد وصل عبد المؤمن إلى أفريقيا ووضع حداً للاضطرابات التي أصابت هذا البلد»[٢].

لقد كان الحنين إلى النظام الموحدي، من القوة بحيث أنه تقوّض من الداخل نتيجة تعديات مغامر مخرب، هو ابن غانية، الذي كان من قلة اهتمامه ببناء دولة، أنه جمع حوله كل الذين يعكرّون الأمن الذي فرضه الموحدون، وكل ما كانت تزيده الاضطرابات أو تساعده. وقد خربت عصابات ابن غانية أفريقيا والمغرب الأوسط بشكل رهيب. وبذلك يقول ابن خلدون:

«لقد خرّب هؤلاء اللصوص الأرياف، وروّعوا المدن. واستسلم ابن غانية إلى كل ضروب العنف، فسيطر على الشعب وتمادى بوقاحة مسرفاً في الطغيان»[٣]. «وبرغم جهود الموحدين مارس مهمته في النهب والتخريب»[٤]. «وقد ساعده العرب في هذه التعديات بحماسة جهنمية»[٥].

---

(١) تاريخ البربر، ج٢، ص ٣٢، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٣، م.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩٩، م.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢١٢، م.

(٥) لمرجع نفسه، ص ٩٠، م.

لقد راود الأمل كثيراً مؤلف «المقدمة» في إعادة توحيد أفريقيا الشمالية، في ظل سلالة حاكمة قوية. ولقد عاش ابن خلدون في تونس، وهي المدينة التي لجأت إليها تأثيرات الموحدين. وكانت عائلته في خدمة سلالة اعتبرت بمثابة وريثة للخلفاء الموحدين. وقد كتب ابن خلدون بصدد مؤسس هذه السلالة الحفصية (سنة ١٢٣٦) يقول:

«كل شعوب أفريقيا وإسبانيا لفتت إليه أنظارها، على أمل أن تنهض قوة الموحدين من جديد بواسطة جهوده».

إن أحد أهم عناوين مجد السلالة الحفصية، هو أن مؤسسها طرد ابن غانية وعصاباته:

«إن أبا زكريا».. سلف الخلفاء الحفصيين ومؤسس سلطانهم في أفريقيا.. قد دافع عن هذه البلاد بنجاح ضد ابن غانية، وتتبعه في كل مكان تجرأ على دخوله، وأنقذ تدريجياً السكان والزراع من الضغط الذي كان يرهقهم»[1].

وعندما دخل المرينيون تونس سنة ١٣٤٧، بدا توحيد المغرب محققاً من جديد، وهو شرط ازدهاره. ويكفي أن نقرأ السطور التي يصف فيها ابن خلدون هذا الاحتلال، لكي نتأكد من الأهمية التي يوليها لهذا الحدث، ولما يعلق عليه من أمل. علماً بأن ابن خلدون لم يعرب عن مثل هذه الحماسة في أي مقطع من مؤلفه. وقد كتب يصف دخول السلطان أبي الحسن إلى تونس قائلاً:

«على هذا النحو قام بهذه الغزوة، مكلوءاً بالعناية الإلهية،

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٢، م.

فقهر الممالك، وبسط نفوذه على بلدان أفريقية، ابتداء من مصراطة حتى السوس الأقصى وروندە في إسبانيا..[1]» ولم يحصل يوم مماثل على ما أعلم»[2].

إن تصرف عائلة ابن خلدون في هذه الظروف لبالغ الدلالة. كما أن أمانتها تجاه الحفصيين لا تناقش. ولكن، كيف لا يستقبل هذا الفاتح بحفاوة، وهو الذي سيبعث الوحدة المغربية. وإذا ما كان ثمة العديد من وجهاء تونس الساخطين لقدومه، فإن آل خلدون قد استقبلوا في منازلهم قسماً من حاشية الملك المريني. ومعلوم أيضاً ما كان من أهمية أساسية لتأثير العلماء القادمين من مدينة فاس، في التكوين الثقافي للمؤرخ القادم. وبرغم المساوئ التي جعلت من منتصر الأمس منهزماً، فإن تعلق آل خلدون بقضيته لم يصب بإخفاق. وبرغم المخاطر (لأن المراكشيين كانوا مطاردين) فإنهم استضافوا كاتب السلطان المريني الخاص.

إن هذا الأمل بدولة كبرى توحد المغرب، وتحقق له عظمة جديدة، لتنعكس في عدة مقاطع من مؤلف ابن خلدون، وفي «تاريخ البربر» بنوع خاص.

وبوصف ابن خلدون متحدراً من بلد، ومن مدينة دمرتها الاضطرابات بنوع خاص، فإنه لا يوفر المدائح للملوك الذين تمكنوا

---

(١) المرجع نفسه، ج٤، ص ٢٥٣، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٤، م.

من فرض النظام والأمن. وهو يقول مشيراً إلى الأحداث التي أعقبت مولده بقليل:

«والآن فيما الاضطراب الذي أحدثه المتمردون قد خمد، ولم تعد أصوات التمرد تدوي في البلاد، فإن السلطان الحفصي (أبا بكر) تمكن من أن يتوجه بأنظاره شطر حدود مملكته، واتخاذ تدابير لقطع دابر أي أثر من روح العصيان[1]».

إن هذه المرحلة من الهدوء التي جرت فيها طفولة ابن خلدون، قد أعقبت بمرحلة طويلة من الاضطرابات والقلاقل التي عصفت بأفريقيا. وإليكم كيف يصف ابن خلدون تصرف الملك الذي تمكن من وضع حد لها:

«وقد استمرت هذه الحال إلى أن أذن الله بإبعاد ظلمات الضغط بأنوار العدالة، وإنقاذ الشعب من أمراض الطغيان، والجوع، والرعب، فألهم السلطان، أمير المؤمنين أبا العباس، باحتلال العاصمة والاستيلاء على الخلافة التي هو وريثها الشرعي[2] وبعدما اخضع رؤساء القبائل، وطرد المغامرين، وأنقذ الأرياف والحواضر من الضغط، حقق انتصاره للدولة تفوقاً عظيماً على العرب الذين سمحوا له ببسط سلطانه على سائر أعوانه. فاستطاع السكان أن ينعموا ببعض الراحة. وانصرفوا إلى أعمال الزراعة. والطرق التي كانت إلى

---

(١) المرجع نفسه، ج٣، ص ٢، م.

(٢) المرجع نفسه، ج٦، ص ١٥٠، م.

مدة طويلة مليئة باللصوص، لم تعد تشكل أي خطر على المسافرين، وانفتحت أبواب العناية الإلهية لتهمي أمواجاً من الهناء على الشعب»[1].

إن هذه السطور إن تكن تتضمن بعض المديح، فلأن الملك المعني إنما هو الملك نفسه الذي أهدى إليه ابن خلدون «تاريخ البربر»، وهذا أمر أكيد جداً. إلا أنها تعكس أيضاً المشاعر العميقة للمؤلف الدائم الاهتمام بتقدير أعمال الملوك العظام والمصلحين، الذين توصلوا إلى فرض النظام في ممالكهم. وقد حدد لنا ابن خلدون اختياره خلال العديد من الملوك في تاريخ المغرب. فمن هم أولئك الملوك؟ إنهم بولوغين بن زيري، مؤسس دولة الزيريين، ويوسف بن تشتفين، مؤسس دولة المرابطين، وعبد المؤمن الذي صنع عظمة الموحدين. ويغمراش مؤسس مملكة تلمسان. وأبو زكريا أبو حفص، أول ملك حفصي. ويعقوب بن عبد الحق، مؤسس المملكة المدينية إلخ... وجميع الذين «رفعتهم خلالهم الحسنة إلى مصاف العظمة، وحملتهم إلى مستويات السيطرة، بحيث أن البلاد بأسرها خضعت لهم، ولاقت الأنظمة في كل مكان طاعة فورية»[2] ولقد أقر التاريخ حكم ابن خلدون، الذي في المقابل، لم يكن ليخفي كراهيته بالنسبة إلى الملوك العاجزين، حتى الذين كان لهم وزيراً. وقد كتب يقول

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ١٥٢، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٠، م.

بصدد سلطان سمح لوزير كلي القوة بأن يؤنبه: «لقد حضرت هذا المشهد، وبقيت مقتنعاً بأن المنصور، مع ما فيه من ضمن الطبع، يجب بلا ريب أن يتجشم أكثر المصائب إذلالاً»[1].

إن هذه النصوص هي الدليل على أن ابن خلدون، قد رغب في قيام سلطة ملكية قوية ودائمة، وقادرة على إخماد عوامل البلبلة والفوضى، وفرض سلطانها بالفعل، إن لم يكن على كل المغرب، فأقلع على قسم كبير من البلاد. فعلى هذا النحو يكف تاريخ أفريقيا الشمالية عن أن يراوح في تكرار الأطوار القصيرة، لقيام تلك الدول القبلية المنشأة، ولزوالها. إن هذه القوة، وهذا الاستقرار، يفرضان على السلالة الحاكمة التوصل إلى حل تناقضات الدولة الملكية الموحدة، والبُنى القبلية بطريقة مؤاتية. ولكي يتم لها ذلك، ينبغي لها أن تستند إلى قوى من غير طبيعة قوى القبيلة.

ففي أوروبا الغربية، وفي فرنسا بنوع خاص، عجز الملك عن أن يسيطر على الخصائص الإقطاعية الذاتية، إلا بالاستناد إلى قوة سياسية جديدة، هي البورجوازية، التي كانت نقيض البُنى الإقطاعية. فالسلطة الملكية كانت في الأساس محصورة بقمة هرم العلاقات الإقطاعية، وليس لها سوى سلطة نظرية على مقطعيها المباشرين والأقوياء جداً. وهي إذن، عاجزة عن أن تمارس سلطتها على جمهور السكان، إلا بواسطة شلال من القرارات الإقطاعية. وبدون مساندة البورجوازية،

---

(١) المرجع نفسه، ج٤، ص ٣٢٤، م.

التي كانت مهتمة بتدمير النظام الإقطاعي، حيث لا تجد مكاناً لها، لم يكن بمقدور الملك تجميع القوى التي سمحت له بتتابع هذه الرتبية الطويلة من السلطات الإقطاعية المتعاقبة بعضها إثى بعض، وإقامة سلطته المباشرة على كل المجتمع شيئاً فشيئاً.

إن تماسك البُنى القبلية في أفريقيا الشمالية، جعل السلطة الملكية مستحيلة على كل فرد من جهة، بحيث لم تبق هذه السلطة سوى بناء فوقي سيِّئ التجذير في التركيبة الفسيفسائية القبلية. ومن جهة أخرى، لم يستطع الملك، في نضاله ضد أعضاء قبيلته الخاصة، الاستناد إلى قوة ليست بقبلية.

إن الروح العدائي الذي يبديه ابن خلدون بالنسبة إلى سكان الحواضر، إنما هو في الواقع موقف سياسي، ولم يكن لموقفه التشهيري أن يكون بمثل هذا العنف، لو لم يكن عجزهم يقضي بالفشل على آماله العميقة، ألا وهو: إقامة سلطة ملكية صلبة.

إن الطابع الذاتي لانتقادات ابن خلدون تجاه سكان الحواضر، إنما ينجم عن استحالته في تفسير عجزهم تفسيراً عقلانياً. وبسبب عدم تمكنه من إدراك الأسباب الموضوعية، فهو يلجأ إلى أسباب نفسية قابلة للمناقشة، تختلف مع بقية تحليله. فيما أن الحضري غير قادر على تشكيل قوة سياسية، فهو إذن عديم الكرامة وساقط.

ولقد أحس ابن خلدون أن هذا العجز هو عقدة القضية التاريخية الأساسية لأفريقيا الشمالية: واتساع انتقاداته وعنفها تجاه الحضريين، يؤكد أن أهمية القضية لم تفته. فلقد فهم ابن خلدون بوضوح أن على

الملوك أن يستندوا إلى سكان المدن، لكي ينجحوا في نضالهم ضد البُنى القبلية وأدرك أيضاً أن التنظيم القبلي عند أولئك الملوك، يفقد من قوته، وهذا ما لم يؤاخذهم عليه أساساً، لأنه يجيز التعديات الملكية ضد العصبية.

وفي عداد العيوب التي يلحقها ابن خلدون بسكان الحواضر، نجد أن معظمها أخلاقي الطابع، وناجم عن حكم ذاتي. ولكن، ثمة عيوب، هي برغم المظاهر، ذات طابع اقتصادي واجتماعي، وتعبر عن صحة تحليل موضوعي. فابن خلدون عندما يكشف عن نذالة سكان الحواضر، من جهة، يعبر في الواقع عن حقيقة تاريخية: عن عجزهم، لا لأسباب تقنية (قيمة حربية) بل لأسباب سياسية، في مواجهة تعديات الأرستقراطية القبلية. وهو من جهة أخرى، عندما يشير إلى هذا الواقع الأساسي، من أن العمران الحضري الذي يتجه إليه الحضريون، ليس سوى البحث عن الرفاهية والترف، ينحي عليهم باللائمة في كونهم غير منتجين، ولا خالقي قوى اقتصادية جديدة.

وما يأخذه ابن خلدون، أساساً، على سكان مدن أفريقيا الشمالية القروسطية، هو أنهم لم يشكلوا بورجوازية. وهو بالطبع لم يستطع أن يشكل بوضوح مفهوم البورجوازية هذه. ولكي يكون قادراً على اكتشاف فرق محدد بين أعضاء الأرستقراطية القبلية، وكبار التجار، داخل مجموع سكان المدن، أي: معارضة طبقية، كان ينبغي أن يكون ثمة تناحر أساسي بين هاتين الفئتين.

بيد أن هذا التناحر لم يكن له: بالضرورة، أن ينوجد، لأنه لم يكن لهؤلاء ولا لأولئك أن يتنازعوا مراقبة وسائل الإنتاج، التي بقيت في إطار المجتمعات القبلية. فلكي تتمكن المعارضة من مباشرة تطورها، كان يلزمها: ١- أن تتفكك القبائل. ٢- أن يبسط قادتها سلطانهم على الممتلكات والناس. ٣- أن يكف التجار عن أن يظلوا مجرد وسطاء بين بلدان بعيدة، ويبحثوا عن كيفية وضع يدهم أيضاً على وسائل الإنتاج.

وهذه الشروط الضرورية لم تكن موجودة في أفريقيا الشمالية. فالارستقراطية القبلية، والأرستقراطية التجارية لم تكونا متناحرتين بشكل أساسي، كما كانتا متشاركتين في الغالب.

ولم يكن بمقدور ابن خلدون أن يشكل مفهوماً للبورجوازية، لأن هذه الطبقة لم تكن موجودة في مختلف المجتمعات التي عرفها، وكانت أيضاً جنينية جداً في أوروبا الغربية. وهو أخيراً، لم يكن مزوداً، طبعاً، بالوجهة التاريخية التي كانت ستسمح له بتقدير الدور الحاسم للبرجوازيين في التطور الاقتصادي والاجتماعي. إن ابن خلدون لمغربي في القرن الرابع عشر، وليس بأوروبي في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر.

والأمر الخارق حقاً، هو أن ابن خلدون قد حدس بأنه يجب البحث عن السبب الأساسي للأزمات التي تشير إلى فشل محاولات تمركز النظام الملكي وتقويته، عند سكان المدن، الذين كانت بناهم جد مختلفة عن بنى سكان الريف. والحق، أن ابن خلدون كان في ما

وراء الحدس. فلقد أدرك خصائص سكان المدن السلبية تاريخياً. وقد وصف، فعلاً غياب البرجوازية. والجدير بالاهتمام هو أنه قد أشار بقوة بالغة، إلى هذه الفجوة، فيما لم يكن بمقدوره معرفة ما ينبغي أن يردمها، عندما تكون البُنى الأساسية للمجتمع متباينة.

إن عافية وموضوعية تفكير ابن خلدون، هما اللذان قاداه إلى ملاحظة هذه الفجوة، لكن الأمور كانت عندئذ ما هي عليه، ولهذا كان مستحيلاً أن يذهب إلى أبعد مما ذهب، أي إلى تفسيرها. وعندئذ لجأ إلى البراهين الميتافيزيقية، والمعايير الأخلاقية، لكي يأخذ في الاعتبار ما بقي عصياً على التفسير. ولكي يقدم سبباً لهذا العجز التاريخي الذي قدر خطورة عواقبه، لم يستطع ابن خلدون إلا أن يستحضر الطابع الفطري للحضري، وأن يرى فيه «الشر مجسماً».

إن هذه الأحكام التقويمية، التي يمكن أن تبدو اليوم بمثابة خرق خطير للموضوعية العلمية، وبمثابة تشويه فادح لمنهج التاريخ، يجب أن تعاد إلى زمنها. وعندئذ يبدو لنا أشبه بعلامة بصيرة تاريخية خارقة. فالقرار الاتهامي مع البراهين الموضوعية التي يواجه فيها ابن خلدون سكان المدن، ليست بوصمة في تفكيره العلمي، وربما كانت بالحقيقة أحد الأدلة الكبرى على عبقريته.

إن غياب البورجوازية عن إطار المجتمع الأفريقي الشمالي القروسطي، ليس بالفعل «فجوة». فالبُنى الاجتماعية هي متماسكة في الواقع: فالسواد الأعظم من السكان منظم في قبيلة. والمدن لا تجمع

سوى قسم جُرِّد من قبيلته، وهو ضعيف وغير مستقر. وكون وسائل الإنتاج لا يمكن أن تكون ملكاً لأقلية ممتازة، وكون البُنى القبلية باقية متفوقة، يجعل وجود البورجوازية أمراً مستحيلاً. إن غياب البورجوازية في هذا النظام الاقتصادي والاجتماعي لأمر طبيعي ومنطقي.

فكيف توقع، إذن، لابن خلدون، وهو يشير بقوة إلى عجز سكان المدن السياسي، أن يدرك وجود «فجوة» كبرى؟. توقع ذلك، لأن داخل هذا المجتمع المغربي، مثل كل مجتمع، ثمة تناقضات داخلية. إلا أنه ليست لهذه التناقضات قوة ووضوح التناقضات المحددة التي تميز أوروبا الغربية، والتي أثارت تطورها الاقتصادي والاجتماعي الخارق.

إن التطور التناحري للطبقتين المتميزين لا وجود له، بالواقع، خارج هذه البلدان الأوروبية. ففي المغرب (كما في العديد من البلدان الأخرى) حيث لم يحصل تشكيل طبقي واضح التباين، فإن التناقض الرئيسي هو الذي ظهر مرحلياً بين البُنى القبلية، وبين بُنى الدولة التي كانت تحاول عبثاً فرض بُناها، المناقضة لبُنى القبيلة. وقد رأينا أن هذه البُنى لم تستطع أن تكون إلا موقتة نسبياً، ومن هنا فإن التناقض لم يكن في مجال تطوره. فلقد أجهض كلما أذن تشكيل الدولة بنشوء أقلية ممتازة، منفصلة بوضوح عن الفئة القبلية. وبما أن أفريقيا الشمالية تميزت طوال قرون، ببُنى الديموقراطية العسكرية، فقد بقيت على المفترق الذي يصل ويفصل المجتمع اللاطبقي عن المجتمع الطبقي.

وهذا لا ينتج من حالة سكون، بل من الفشل المتكرر لمحاولات تمركز الملكية وتشكيل أقلية ممتازة ومستقرة. وإذا ما تجرأنا على مقارنة التطور التاريخي، بانتقال سيارة، أمكننا القول بأن التاريخ في أفريقيا الشمالية، برغم التحريض الذي أحدثته تجارة الذهب الدولية، قد لبث، طوال قرون عديدة، يراوح مكانه، بسبب تماسك البُنى القبلية.

لكن طابع الممالك المغربية، القليل الثبات، كان عند ابن خلدون، يتناقض مع امتداد أجل إمبراطوريات العالم القديم الكبرى، أو إمبراطوريات المشرق القروسطي، واستقرارها الظاهري. فابن خلدون لم يكن يعرف الخطوط الكبرى لتاريخها، وعدم دقة معلوماته النسبي، جعله يرى هذه الدول أكثر قوة مما كانت عليه في الواقع. وفضلاً عن ذلك، فإن العلاقات السياسية التضمينية للدين الإسلامي وجوهر الخلافة، كانت تقوي مبدأ الاستقرار في مفهوم الدولة. وبالاستناد إلى هذه الأمثلة، وهذه المعايير السياسية الثابتة والقوية، وعى ابن خلدون مسألة الشذوذ التي يشكلها عدم استقرار ممالك الشمال الأفريقي. وببحثه المنهجي عن أسباب هذا الشذوذ، أدرك عوامل امتداد أجل الدول الأخرى النسبي، كما أدرك أيضاً الأسباب التي حالت دون أن يرسي الملوك المغاربة قواعد سلطتهم بصلابة. إن الضعف السياسي لدى سكان المدن المجردين من الخصائص القبلية، والعجز عن تشكيل قوة جديدة قادرة على معادلة دور الأرستقراطية القبلية، قد بدا لابن خلدون بمثابة عقدة القضية.

لكن العنف الذي يشتهر به سكان المدن، لا يفسر فقط الخيبة التي جاءت تبدد آماله في دولة قوية ومستديمة. ذلك لأن مسؤولية.. سكان المدن هي أكبر من ذلك لدى ابن خلدون: أليس غياب طاقتهم الخلاقة في الحقل الاقتصادي، هو فعلاً، الذي يوجب، في الأساس، توقف تطور الحضارة؟. فهذا العمران الحضري «الذي لا يعرف إلى أين يحمل على حب الترف والرفاهية»، ليس مميزاً، كما يبين ابن خلدون إلا بتمادي أشكال الاستهلاك.

إن هذا الاندفاع لمفتعل وسريع الزوال. مفتعل لأنه لا ينتج من زيادة الإنتاج، فهو ليس سوى تبديد مبالغ مغتصبة من مجموع السكان. وسريع الزوال، لأنه خاصة تقلبات السلطة السياسية والعسكرية التي تحقق هذه الابتزازات. ولهذا ينسب ابن خلدون إلى سكان المدن إجهاض الانطلاق الاقتصادي والاجتماعي. غير أن السبب العميق لهذا التوقيف، مثلما هو سبب الأزمات السياسية، ليبدو لنا اليوم غير منفصل عن النظام بأسره، وعن تماسك البنى القبلية، بنوع خاص. ولكن، باعتمادنا على رؤية أقل شمولاً، وسببية أكثر مباشرة، يصح أن يبدو لنا سكان المدن بمثابة «مسؤولين» عن عرقلة الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط، ضمن الحد الذي لم يكونوا ليشكلوا فيه طبقة بورجوازية. لكن ابن خلدون لم يكن له، بالطبع، أن يستند إلى مفهوم البورجوازية، لكي يستخلص الخصائص الاقتصادية من نقيضها لدى سكان المدن.

لقد كان ابن خلدون، مدركاً أن أطوار انطلاق العمران وانحداره، وأن هذا التناسخ إنما هو ظاهرة غير طبيعية، مثلما، هو غير طبيعي وجود الإمبراطوريات الدوري والوجيز. وقد قام مرتين أو ثلاث مرات بمقارنتها بمصير الإنسان الذي يولد ويكبر ثم يموت. إلا أنه أدرك أن الأطوار، في أماكن أخرى، لم تكن بمثل هذا الإيجاز، وأن الحضارة تتصرف بوقت أطول لكي تتطور. وواضح أن التصدي لقدرية بيولوجية، وهي برهان يعرضه لنفسه، لم تكن لترضيه كل الرضى. وإذا كان مصير أفريقيا الشمالية قد بدا له طبيعياً تماماً، فلماذا ندد مراراً وبقساوة، بالذين يعتبرهم بمثابة مسؤولين عن هذه الإجهاضات المتعاقبة؟.

فهل حدس ابن خلدون أن الحضارة لم تكن مقضياً عليها بشكل جوهري، بتعاقب أطوار متماثلة، وأن تطورها يمكن أن لا ينقطع، وأن يبلغ مستويات مرتفعة أكثر فأكثر؟. هذا محتمل. إن عنف ردود فعله الذاتية تعبر عن رفض للقدرية. كما تعبر عن توقعه بأن التقدم ليس مما لا يدرك. غير أن هذين الرفض والتوقع ليسا مشكلين بوضوح. ولكن كيف يمكن أن يكونا غير ذلك في القرن الرابع عشر، وفي مجتمع مضطرب السطح بلا ريب، وجامد في الأعماق؟. إن ابن خلدون، الذي سعى ليفهم، في عصر كف فيه الفكر الديني عن أن يكون تقدمياً، لكي يصبح رجعياً، يثور بالفعل بطريقة فطرية، تجاه هذه الخيبات المحتمة التي توقف التقدم. وهذا الوضع يقدم حدود ما كان عليه هذا الرجل.

لقد دفع ابن خلدون، ببصيرة خارقة، تحليله حتى لامس، على

غير وعي منه واضح، قضية تبدو اليوم أساسية. فلقد كان مستحيلاً فهمها خلال عدة قرون. وفي الواقع، لم يبدأ المؤرخون بطرحها بوضوح إلا في منتصف القرن العشرين، بعدما مرت مرحلة أساسية في تاريخ البشرية، ألا وهي الثورة الصناعية. إن هذه القضية التي هي التوقف والتورط الاقتصادي والاجتماعي والثقافي لحضارة مجيدة، ليست خاصة بأفريقيا الشمالية. فهي بسبب مظاهر متباينة إلى حد ما، تهيمن على الماضي الما قبل الكولونيالي لسائر بلدان أفريقيا، وآسيا، وأميركا. ولهذا السبب يرتدي أثر ابن خلدون معنى شاملاً.

بيد أن ابن خلدون ليس عرافاً، ولا نبياً. وحدوسه لا تتأتى عن مفاهيم فلسفية أو دينية (وهي بالأحرى مناقضة لها بما سنرى). إن توقعاته إنما هي امتداد مسيرة عنيفة وموضوعية، وتحقيق علمي الطابع بلا ريب: إن مؤلف ابن خلدون يسجل ظهور التاريخ بوصفه علماً.

القسم الثاني

ثوسيديد وابن خلدون

إن عصرية وعافية فكر ابن خلدون، تتجهان إلى أن تجعلانا ننسى إن الأمر يتعلق بمؤرخ من القرن الرابع عشر.

فاكتشاف «المقدمة» في القرن التاسع عشر، وترجمتها، قد توافقا مع العصر الذي تطور فيه، في أوروبا الغربية، علم التاريخ والسوسيولوجيا. فلم يتمالك عدد من المؤلفين من أن يأخذوا بالتشابيه التي يقدمها مؤلف ابن خلدون مع اهتماماتهم الحديثة. وقد توصلوا أيضاً إلى أن يقارنوا مؤلف المؤرخ المغربي بمؤلفات مؤرخين وعلماء اجتماع حديثين. وبالرغم من أن ابن خلدون قد استأثر بسائر المقارنات لمصلحته، فلم يخل الأمر من الإشارة إلى نقائصه.

ومن جهة أخرى، وبسبب الطابع الوقائعي في الغالب بشكل خاص، الذي تقدمه آثار مؤرخي نهاية القرن التاسع عشر، فإن «المقدمة» المتجهة شطر البحث عن العوامل العميقة والعامة للتطور التاريخي، قد بدت بمثابة فلسفة للتاريخ، أو علم الاجتماع. وقد تشدد الاتجاه، بالتالي، إلى تخطيء هذه الفلسفة، والبحث عما يمكن أن يكون معناها العام، بدلاً من تحليل أثر ابن خلدون بصفة المؤرخ.

وقد تركت هذه الاهتمامات الفلسفية في الظل تحليل منهج التاريخ ومفهومه اللذين يميزان «المقدمة». وقد أهمل بنوع خاص البحث في شرح أسباب ظهور هذا الأثر التاريخي الخارق في القرن الرابع عشر. أما هذا الظهور فينبغي اعتباره بمثابة حدث تاريخي.

إن الوسيلة الوحيدة لتقييم فرادة منهج ابن خلدون بلباقة، وتقييم مفهومه للتاريخ، هي في وضعها في مقابل آثار العصور القديمة، والعصر الوسيط.

إن التطور الكبير لعلم التاريخ في أوروبا الغربية، وانتشاره مع حدثنة «المقدمة» عند معالجة آثار ابن خلدون، تتجه جميعاً إلى نسيان أن الفكر التاريخي ليس مقولة ثابتة وطبيعية للروح الإنساني.

والحق، أن مظاهر الاهتمام التاريخي الجنيني هي بالغة القدم: فقبل الألف الثاني بكثير، شكل البابليون، لأغراض إدارية ودينية، لوائح وقائع هامة عن الملوك والسلالات. وعقب ذلك بقليل، بدأ الحثيون بتصنيف سجلات سنوية، ذُكرت فيها الأحداث الكبرى لحياتهم السياسية والعسكرية. ويشهد الأدب الكهنوتي، بشكل مغاير، على اهتمام بماضي فئة بشرية: فالتوراة مثلاً، تسجل تقلبات العبرانيين وتطور مؤسساتهم.

«ولكن هذه السجلات وتلك الكتابات الدينية، برغم تكاثرها النسبي، ما زالت مظاهر جد بدائية لما يمكن أن يسمى بالفكر التاريخي: فهدا الفكر هو معرفة الوقائع الإنسانية على نحو ما حصلت في

الماضي، أي إنه تفسير لتشابكها. إلا أن هذه السجلات، كانت، أساساً، تعداداً للأحداث. فالحدث المنعزل، وإن أرّخ، يبقى بلا جدوى، إن لم تظهر علاقاته بشيء آخر.

وبالتالي، فإن مفهوم الماضي المتصل بالله أو بواسطته، ينفي إمكانية تفسير الوقائع. فالاهتمامات اللاهوتية تحول دون التطور الجنيني للفكر التاريخي. وهكذا فإن حضارات غابرة باهرة أوشكت أن تجهل تماماً الفكر التاريخي. فالهند مثلاً، لم تعر اهتماماً البتة للتاريخ البشري، معتبرة إياه شيئاً بائساً بالقياس على مسار الروح المفارق. فالفكر الكوني، مع مبادئه حول الكائن الأوحد، والزمن الدوري، ومفهومه حول تعاقب الأحداث، واهتمامه بالمعرفة فيما يختص بالله وبواسطته، يرفض الفكر التاريخي.

إن الصين لتقدم الدليل على تطور مجهض للمعرفة التاريخية. فبالإضافة إلى التقاليد الدقيقة نسبياً، والتي تقدم معطيات حول الأزمنة البالغة القدم، فإنها تملك أقدم مجموعة من النمط التاريخي: «الشوكنغ» (القرن العاشر قبل الميلاد). وهي تملك منذ القرن الثامن (قبل الميلاد) تتابعاً متصلاً من السجلات المؤرخة، كما تملك مجموع تواريخ سلالات، وضعته لجان مؤرخين رسميين، في فترة أقل تأخراً. لقد أرخ لسلالة «همان» في مؤلفات المؤرخ العظيم «سوماتسين» (المولود سنة ١٤٥ قبل الميلاد) الذي وضع تاريخاً عاماً للصين. وقد تابع «بان كو» هذا العمل. وخلال حكم سلالة «سونغ» استؤنفت

هذه الأعمال التأليفية من قبل «سو ماكوانغ» و«تشوهي» وهو بالتالي فيلسوف شهير. وتعود هذه الغزارة وهذا القدم في الأعمال التاريخية، إلى أقدمية استخدام الكتابة، ولوجود حكم ممركز يهيمن على بيروقراطية قوية، وعلى التقدم الثقافي في الصين.

غير أن الفكر التاريخي الصيني، لا يبدو متجاوزاً مرحلة التسجيل السنوي، والسرد، والفهارس الموسوعية. ويبدو أن هذا الركود يعود إلى أسباب مختلفة. فمن جهة، اعتبر التاريخ كوسيلة بناء وتثقيف معروفي الأهمية البالغة في الثقافة الصينية. ومن جهة أخرى، فإن بيروقراطية المتعلمين والموظفين الضخمة، كدست سجلات قُمشت بعناية، لغرض إداري بحت. وأخيراً، يضاف إلى هذه الوصاية الأخلاقية والإدارية العملية، الفكر الفلسفي: فكرة تلازم النظام البشري الكوني المتميز، بالتعاقب والتسلسل الأبدي، للمبدأين المتعارضين المؤديين إلى حركة كونية شاسعة. إن مفهوم قابلية الانقلاب العام، ومفهوم تطور آلي في دائرة مغلقة، يتمثل أفقه بالعودة الأبدية، قد أوقف انطلاق الفكر الصيني. كما أن مفهوم الملك المقوّم النظام الطبيعي، وهو الوسيط بين الإله السماوي وبين الناس، أسهم أيضاً في الحؤول دون البحث عن أسباب الأحداث الفعلية.

إن أهم حضارتين في العصر القديم، حضارة الهند والصين، تقدمان الدليل على الخنق التام أو الجزئي للفكر التاريخي، تحت وطأة أيديولوجية أو تنظيم اجتماعي. والأمر لا يتعلق بحالة استثنائية، بل

يتعلق في الواقع، بمظاهر بادية بالغة التعميم حتى القرن التاسع عشر. فحتى ذلك العصر الحديث نسبياً، كان الفكر التاريخي، وهو جهد عقلانية الماضي الإنساني، ظاهرة استثنائية بالغة. لقد كان انطلاقه بطيئاً ومتقطعاً، بخلاف انطلاق انتظامات ثقافية عديدة كالفلسفة، التي ظهرت بشكل مبكر جداً، ولم تنقطع إلا نادراً. لقد أذن معظم الحضارات بطلوع فلاسفة، وفنانين، وعلماء. وكانوا يشكلون جماعة كثيرة العدد. وفي المقابل، فإن المؤرخين الكبار جداً، كانوا يعدون على أصابع اليد حتى القرن الثامن عشر. كما، أن أهميتهم النسبية لا تتعلق، بالتالي، بحجم وأهمية مؤلفاتهم الوثائقية. إن منهجهم، بالأحرى، وإدراكهم للتاريخ، هما اللذان يشكلان المعيار الأساسي لشهرتهم الحقيقية. والارتقاءات التي شكلها فكر كل منهم في تطور الفكر التاريخي، ليست بالتالي مكتسبة نهائياً. وقد ظهر أن خلفاء هؤلاء المؤرخين الكبار ومن اقتفى أثرهم، عاجزون عن الاحتفاظ بما هو ضروري. وهذا ما يبدو واضحاً بالنسبة إلى خلفاء ثوسيديد، أو ابن خلدون.

إن الفكر التاريخي، لكي يتطور ويتماسك، يتطلب، بالضرورة، مجموعاً معقداً من المناسبات المؤاتية، والشروط الثقافية، والسياسية، والاجتماعية، التي ندر أن تحققت حتى القرن التاسع عشر. إلا أن المهمات النفسية التي تسهم في تشكيل الفكر التاريخي، ليست أكثر عدداً، أو تعقيداً، من المهمات التي هي في أساس الفكر الفلسفي أو الفني.

فكيف نفسر هذه الثورة في الزمان والمكان للمؤلفات التاريخية الكبرى في الماضي. إن المهمة التاريخية، كما تبين تجربة الهند والصين، تقدم ضعفاً خاصاً تجاه الأيديولوجيات التي تعمقها. وبرغم العقبات التي لحقت بالمفاهيم العقلانية والمادية، فإن النشاط العلمي قد استفاد، مع ذلك، من الإثارة التي جاء التقدم التقني، وضرورة حل قضايا مادية. إن الفن والفلسفة يقدمان استعداداً كبيراً للتكيف مع شروط ثقافية، هي في المقابل، غيره مؤاتية لتطور الفكر التاريخي، فلقد كانت الفلسفة خلال مدة طويلة، الخادمة المطيعة إلى حد ما لعلم اللاهوت، وكان الفن عميل الدين، الذي شكل الأساس الظاهر إلى حد ما، لأيديولوجية سائر الحضارات.

إن الفيلسوف يستطيع إلى حد ما، أن يتجرد من شروط عصره الاجتماعية والسياسية. أما التفكير، انطلاقاً من مفاهيم وحيدة، ومستحيل بالنسبة إلى المؤرخ.

إن التاريخ، بغرض دراسته بالذات، ومعرفة الوقائع البشرية على النحو الذي جرت فيه، ينطوي على شكل عقلاني للفكر، ومادي إلى حد ما، بتعارضه التام مع التفكير الديني. ويفترض تطور الفكر التاريخي أن يتحمل الإنسان ماضيه الخاص، ويتضمن جهداً لمعرفة مأساة الوجود التاريخي. ولقد كانت هذه الشروط، قبل القرن الثامن عشر، محققة إلى حد ما، أقله بشكل موقت، في حالتين:

- في اليونان القديمة، من جهة، وفي العالم اليوناني اللاتيني بالتالي.

- وفي الحضارة الإسلامية القروسطية، من جهة أخرى.

وكان الفكر التاريخي، في الحالتين، ممثلاً بعدد كبير من المؤلفات، وقد احتل مركزاً هاماً في تطور الثقافة.

* * *

لقد ظهر التاريخ، بشكل حقيقي، مع ثوسيديد (٤٦٠ - ٣٩٥ قبل الميلاد). والحق أن الفكر التاريخي قد حقق نجاحات كبرى مع هيرودوتس (٤٨٠-٤٢٥ قبل الميلاد)، فقد تخلص، شيئاً فشيئاً، من القصص الأسطوري، والتفسيرات الميثولوجية. ولكن، بما أن هدفه «صيانة القصص المدهش من النسيان»، فلم يكن لديه سوى فكرة جد وجيزة عن الزمنية والسببية.

وتسجل مؤلفات ثوسيديد، في المقابل مرحلة حاسمة في الفكر الإنساني. فلأول مرة ظهر البحث الواعي لمعقولية الأفعال البشرية. فلقد طور ثوسيديد قص الأحداث الجامد، بعدما عرض الأسباب المباشرة، ثم البعيدة لحرب البيلوبونيز. وهذا ما يسجل زوال المدهش، والاستطرادات العجيبة أو الظريفة، من أجل البحث المعتدل والصابر عن الحقيقة. لقد وعى الإنسان دوره في الحاضرة، ومن هنا وعى دوره التاريخي. ومنذئذ، لم يبق مكان للشيء الخارق، ولتدخل الآلهة التي يفترض أنها تقطع العمل. فهناك قوانين تحكم مجمل الأشياء. ومنذ ما كفت الأحداث عن أن تكون تعاقب صدف، أو أفعالاً سماوية، طرحت ضرورة فهمها. ولكي يستطيع التفكير أن يربط بعض الوقائع ببعضها

الآخر، صار ينبغي التحقق من صحتها. وأصبحت الحقيقة المعيار الأول لقيمة المؤرخ. ولنؤكد، منذ الآن، أن الاهتمام بالحقيقة، وهو شرط ضروري للفكر التاريخي، ليس وحده الشرط الكافي.

إن الفكر التاريخي، برغم احتلاله مركزاً هاماً في الثقافة اليونانية والرومانية، لم يبق في المستوى الذي رفعه إليه ثوسيديد. فلقد تغلبت فيه اهتمامات الأديب على اهتمامات المؤرخ. ولم يعد المثل الأعلى فهم الماضي، بل أصبح تدبيج وصف للماضي، صادق، مركب، منظم فنياً، ومعروض بنزاهة لمصلحة القراء.

إن الاهتمام بالحقيقة يبقى بالتأكيد واجب المؤرخ الأول. ولكن، بصرف النظر عن التسويات التي تتخذ غالباً لإرضاء أذواق نصراء الأدب، فإن الحقيقة المتوخاة ليست إلا جزئية، وجزئية طوعاً. فعند كل المؤرخين القدامى، ثمة وقائع جديرة بالإثبات، وأخرى لا أهمية لها، ومن تفاهة الذوق ذكرها في أثر تاريخي. فالمؤرخ، «الجيد» نُعرف، إذن، بما ينسب كل حالة من أهمية تستحقها. ويقول لوسيان: «يجب أن يحسن الاختيار من الوقائع، بفطنة، مع تجنب الشبع، وفقدان الشهية، والإفراط النزق».

فما هي معايير هذا الاختيار؟.

إنها تختلف باختلاف الأنماط الأدبية التي تشكل التاريخ في ذلك العصر، وهي نمط: الأخلاقي، و القداسي، و السياسي، والروائي والغربي، والرسومي، واللاهوتي... ولكل من هذه الأنماط تقاليده

المحددة تماماً. إن أسلوباً واحداً لا يمكن أن ينطبق على قصة غزلية، وعلى قصص من نمو أكثر رزانة. واختيار الأحداث الجديرة بالاهتمام هو أيضاً متقلب جداً. وتحليل الشروط الاقتصادية والاجتماعية لا يدخل، عملياً، في صنف الوقائع الجديرة بالذكر، إن لم يكن ذلك من زاوية الإغراب. والوقائع الاقتصادية والاجتماعية هي من حقل الفيلسوف والأخلاقي أو اللاهوتي الذي لا يواجهها إلا من وجهة نظر معيارية.

إن هذا الاختيار للوقائع، بالنظر إلى معايير كل نمط، وهذا التحويل للحقيقة التاريخية إلى «بعد» ضيق: مقتصر على أحداث سياسية وعسكرية، يحصر التاريخ بالسرد الأدبي، حيث يكون الاهتمام بالتفسير قليل الأهمية. أو إنه يقصر البحث عن الأسباب المباشرة، أو الظاهرة، وعن النيات والنتائج «السعيدة» أو «التعيسة»، في إطار نمط التاريخ الذي لا يقبل التصدي للأسباب، وللبواعث المتناقضة مع طبيعتها. وهكذا فإن المؤرخ اللاهوتي يقدم التدخل الإلهي بمثابة تفسير أساسي للأحداث التي يرويها. والمؤرخ الغربي يؤكد على دور النساء... إن هؤلاء المؤلفين ليسوا مؤرخين إلا ضمن الحد الذي يبحثون فيه خلال الماضي عن باعث للإلهام، أو عن برهان. قال شيشرون: «إنما التاريخ وسيلة لإضفاء الرونق على الخطب».

إن الاهتمام بالعرض، والأسلوب: لمعتبر كوسيلة ضرورية لكي تثمر «الدروس» المستقاة من التاريخ. وإنه لمقبول ومشاربه في

الغالب، إدخال استطرادات بغية جعل الأثر التاريخي أكثر استساغة. فما هي مثلاً المزايا التي تسجل اليوم لمصلحة «تيت ليف» أحد أعظم مؤرخي الرومان؟ إنها «الاهتمام الجمالي... والتنسيق، تأليفاً وأسلوباً يحترمان القواعد الشيشرونية... والحساسية الثرة والتخيل القوي، والمعرفة الصحيحة بالنفس البشرية، وموهبة القاص والرسام، وهي جميعاً ملكة ثلاثية قوامها التعليم، والإمتاع، والإثارة والصلابة، والثقافة العامة...»[1]. إن هذه الموهبة هي بالتأكيد أقرب إلى موهبة خطيب، وأديب، منها إلى مؤرخ، على ما نتصوره اليوم.

ولكن ثمة استثناءات: إن بوليبوس (Polybe) (٢١٠-١٢٥) الذي يصور تطور الإمبراطورية الرومانية، ويحلل أسباب عظمتها، يجهد في تجاوز الأدب، وإيضاح ملاحظاته بتأملات جغرافية مثلاً. وهو لا ينجو، مع ذلك ة من إغراء تطورات بلاغة. تأويل أخلاقي. فإذا ما أصر على ضرورة تفسير الوقائع التي يثبتها المؤرخ، فهو لا يتجاوز اكتشاف الأسباب المباشرة، والوسائل والنيات، والتأمل بنتائج الأحداث. إنه لا يهتم بتفسير الوقائع مثلما يهتم بسرد الطريقة التي حصلت بها. إن بوليبوس يعود إلى الثروة فيما يتعلق بالأسباب العميقة. وعندما يعرض الغاية من كتابه: وهي تطور الإمبراطورية الرومانية، فهو يقول: «سوف أقدم لقرائي نظرة شاملة تبين لهم كيف نظمت القروض وسائلها لإتمام كل عملها...». إن كل واقعة تنجم عن سياق محدد، وكل ما يشكل

---

(١) حسب أ. تالادوار، تاريخ الآداب، دائرة معارف البلاياد.

بالفعل تبدلاً كبيراً، إنما يفسر بتدخل الصدفة، والثروة، أو عناية إلهية ما، تشكل المبدأ المأسوي للتاريخ.

وثمة استثناء آخر، هام هو: القديس أوغسطينوس (٣٥٤-٤٣٠) ومؤلفه «حاضرة الله» هو في أساس الفكر التاريخي للغرب المسيحي. فلقد ادخل أسقف هيبون عنصراً جديداً وجد هام في الفكر التاريخي: فهو يقطع مع مفهوم الزمن الدوري، والعود الأبدي، الذي يميز المؤرخين القدامى. إن الزمن الذي انقضى منذ الخطيئة الأصلية، والذي سيبلغ الدينونة الأخيرة، هو عند القديس أوغسطينوس دائم ووحيد الاتجاه. فالتاريخ يتخذ معنى عاماً. ومع مبدأ تعذر تغيير الماضي، ظهر الدور الحاسم للعمل الإنساني في الزمان: فالإنسان بأعماله ينجو أو يسقط.

وبالتالي، فإن كتاب «حاضرة الله»، يسجل توسعاً لحدود التاريخ: فالقديس أوغسطينوس يرسم بالفعل لوحة شاملة للتاريخ الروماني، ويلخص تأليفاً للحضارة القديمة.

لكن ما يغنمه الفكر التاريخي من جهة، يخسره من الجهة الثانية: فالتحليل المتوازي للتطور التاريخي وللظروف الاجتماعية والثقافية، لا يفضي إلى تفسير هذه بواسطة تلك: فالقديس أوغسطينوس يجعل التدخل الإلهي، محرك التاريخ. ومن هذا الواقع، فإن كتاب «حاضرة الله» ليس كتاب مؤرخ، بقدر ما هو أثر لاهوتي وتبريري، ذو برهنة تاريخية. فالقديس أوغسطينوس لا يبحث عن تفسير سقوط روما،

ولكنه يبحث عن تبهيره، وعن رده إلى ما يرى بأنه التاريخ، وهو: المسيرة التي، منذ خطيئة آدم ينبغي أن تعود إلى الخلاص، ولكن بعد ما تكون اجتازت تجارب الشر. إن فعالية العمل الإلهي، في هذه القصة الرمزية، لقائمة مقام الأسباب البشرية. فالقديس أوغسطينوس لا يدرس المدنية الأرضية لكي يفهمها كما هي، بل ليجد فيها الإشارات المبشرة بالانتصار المقبل لحاضرة الله. وهكذا، بالرغم من إسهامات إيجابية هائلة ستقوّم، خاصة، عقب ثلاثة عشر قرناً فيما بعد، فإن كتاب القديس أوغسطينوس يسجل تأخراً بالنسبة إلى مؤلف ثوسيديد، الذي رفض أن يواجه وقائع أخرى سوى تصرفات الإنسان، والبحث عن تفسيرها خارج الطبيعة البشرية. ولهذا عاش الفكر التاريخي اليوناني اللاتيني في بيزنطيا، بشكله التهذيبي بنوع خاص، ووسط انصهار مؤلفات من مثل: وقائع، وحوليات، ورسائل مدح وتأبين ونقد وهجاء.

***

لم يكن الفكر التاريخي في العالم الإسلامي مختلفاً، من حيث النوع، عما عرفه العالم القديم: إن تأثير الاهتمامات الدينية لهائل: والتاريخ يشكل بالفعل جزءاً من «العلوم العربية»، أي القائمة على الكشف والتقليد. كالقضاء الديني، والبلاغة، وأصول اللغة والشعر. ومهمة المؤرخ المسلم إنما تنحصر في سرد حياة الرسول، ومراحل الفتوحات الإسلامية، وقيام الخلافة وتطورها... كما أن التاريخ الإسلامي هو أيضاً نوع أدبي، والانتقادات التي يوجهها ابن خلدون إلى

مؤلفات أسلافه، يمكن أن تطبق أيضاً على مؤرخين أوروبيين، سواء كانوا قدماء أو قروسطيين، ألا وهي: غياب الاهتمام بالشرح، وحكم اعتباطي، وميل نحو التواريخ المروية أو الخارقة، واهتمام بالتمجيد، وعدم اهتمام بوقائع الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وانشغال خاص جداً بالأسلوب وبالبلاغة، ووفرة في تعداد الوقائع والتواريخ التي لا روابط بينهـا. إن هذه المحاكاة بالخصائص العامة لإنتاج التاريخ، في الثقافة اليونانية اللاتينية، وفي الحضارة الإسلامية، قد تعكس بعد العلاقات غير المباشرة (من جانب المؤلفين السوريين؟) إلا أنها تعبر بنوع خاص، عن الروح المادية المماثلة. فالمفهوم الأساسي للتاريخ، وهو وصف الماضي، الموضوع بشكل فني لمصلحة الأجيال القادمة، إنما هو كثير التشابه في هذه الحال وتلك.

إن الحقيقة تبقى الهدف الأولي لدى أفضل المؤرخين، لكن هذه الحقيقة لم تزل جزئية بشكل عميق. فالمؤرخ يختار الوقائع التي يرويها.

والواقع أن المسيرة التاريخية اليوم ما زالت انتقائية، وهي لا تستولي إلا على وقائع وعناصر معبرة، ولكنها تشمل كل أشكال النشاط الإنساني. وبخلاف ذلك، فإن المؤرخ خلال قرون عديدة، وحتى العصر الحديث، لم يبحث إلا في حقول جد ضيقة، هي ما تتوضح بها طبقة النبلاء (من حياة عسكرية، وسياسية، وفنية، وأعمال أمراء وحجاب). ومن هذا الواقع، لم يكن للسببية أن تقوم إلا بشكل جزئي جداً.

ولهذا نحن نعود إلى ثوسيديد، الذي كان أول مؤرخ حقيقي، وصاحب قيمة جعلته، بلا مراء، يفوق جمهرة من اقتفوا أثره. ولم يتجاوز ثوسيديد، قبل القرن التاسع عشر، إلا ابن خلدون. فالأول هو مخترع التاريخ. والثاني يسجل ظهور التاريخ بوصفه علماً. إن البحث عن الحقيقة، عند ثوسيديد، ينتعش، أصلاً، بمسيرة فنية أكثر من انتعاشه بوضع علمي. إن كتابه، أساساً، أثر فني. فهو يبحث عن الحقيقة مثلما النحات الهلليني يحققها في الرخام. إن «حرب البيلوبونيز» تمثل الطابعين اللازمين لكل أثر فني. وهما: الحقيقة الكبرى (وهي عند ثوسيديد ما يختلف عن الدقة) والتعميم الأكبر. إن ما يبحث عنه ثوسيديد إنما هو تلك الحقيقة العليا التي ينسبها أرسطو إلى الشعر. فالحرب التي واجهت أثينا بأسبارطة، ظهرت بمثابة حرب هامة بنوع خاص لدى المؤرخ، لأنها تكشف بعنفها محركات النفس البشرية، والقوى التي تحكم البشرية بشكل دائم. ولهذا كان الماضي، حسب ثوسيديد، ينير المستقبل. ولهذا أيضاً ينير الحاضر الماضي.

ففي هذه المأساة الصادقة، تتطور نزاعات النفس البشرية التي يرى فيها المؤرخ الأثيني السبب الحقيقي والعميق للنزاع. إن ثوسيديد، كما في التراجيديا، أو في المحاورات السقراطية، يمسك بقوة تجريدية خارقة، فكرة قوة، ويجعلها تعيش بواسطة الناس. «نحن لسنا أحراراً في تمالك إرادة سيطرتنا على هوانا» (١، ٢، و٣). ففي هذه الجملة المنسوبة إلى السيبياد، يختصر الموضوع الأساسي لتاريخ حرب

البيلوبونيز. إنها لإرادة قوة جامحة، تلك التي يجعلها ثوسيديد جوهر الإنسان الذي هو سبب هذا النزاع، والنزاعات الأخرى بالتالي. كما أن هذه الحرب، تصبح تحت قلم ثوسيديد، «أوضح حروب التاريخ، وكل حرب تلتقي بها وتنكشف واضحة بشكل ما، متوازية معها أو متناقضة»[١].

إن هذا البحث عن الحقيقة الأبدية، شأنه شأن رخام براكسيتيل، لا يستقيم بدون براعة، في الشمول والنفاذ. وقد كتب ثوسيديد يقول: «لقد أبلغت الخطباء اللغة التي تبدو لي بالنسبة إلى كل منهم موافقة للظروف».. و«الخطب» التي ينسبها إلى أبطال هذه التراجيديا، والتي تعكس حقيقتهم، إنما هي معدة لكي تستخلص من كل حدث خاص، الجوهر الذي يجعل منه أمثولة أبدية. فـ«الخطب» تبين دور الإرادة الإنسانية، أو إنها تبين بالأحرى تلك الإرادة التي تنفرض على الإنسان لتوجه مجاري الأشياء في اللحظات الحاسمة.

وهكذا فان عالم وتاريخ ثوسيديد هما عالم معاد التفكير فيه، وتاريخ معاد بناؤه، وهما عالم وتاريخ حقيقيان وراهنان بشكل دائم. «إن البراهين تتشابك من أجل حقيقة ليس بالوسع القول ما إذا كانت تكتشفها أو تخترعها»[٢]. وإنه لمن العبث تبيان أن إعادة البنيان العقلاني هذه للتاريخ، والتي تتخذ عندئذ «روعة نظرية»، إنما هي جد

---

(١) هـ. هارو، في المعرفة التاريخية.

(٢) ج. دي روميللي، التاريخ والفكر عند ثوسيديد، ١٩٥٦.

بعيدة عن العلم التاريخي. إن ثوسيديد، «يطور، موضوعات الحياة الأبدية، من ألم وموت، على نحو ما تفرض على الإنسان الباني، والهادم، والمدافع عن الحاضرة، ويجعلها حاضرة، حية، ومنظمة مثل زخارف البارتينون»[١].

يقول ابن خلدون في مجال كتابته التاريخ:

«وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوباً»[٢]

إن هذه الأسطر المستقاة من مقدمة ابن خلدون، يمكنها أن تبدو بمثابة تجلي كفاية مؤلف، أو بمثابة الاهتمام باستمالة إحسان نصير للآداب. وهي في الواقع ليست سوى انعكاس اعتزاز مشروع، وإنه لمن الوضوح بمكان أن ترى إلى أي حد كان ابن خلدون واعياً طرافة وأهمية مؤلفه. وهذا مرة أخرى عنوان وضوحه.

إننا لنستطيع بالطبع أن نجد في بعض مقاطع من مؤلف ابن خلدون، وخصوصاً في تاريخ البربر، بعض الخصائص التي تقربه من المؤرخين المسلمين الآخرين: من مثل تبويب الوقائع في فصول تتعلق بمختلف السلالات الحاكمة، والأهمية المعلقة على الأحداث العسكرية. ولكن يجب أن لا ننسى، أن «تاريخ البربر» والأقسام الأخرى من التاريخ العام، بخلاف «المقدمة» التي تشكل القسم الأكثر

---

(١) ثيبوده.

(٢) المقدمة، ص ٦.

طرافة من مؤلف ابن خلدون، والتي وضعت في ظروف خاصة كلياً، قد وضعت بناء لطلب ملوك، فكان، لا بد إذن من أن تخرج حسب الأشكال الكلاسيكية للعمل التاريخي، على نحو ما كان مألوفاً في ذلك العصر. إن المقدمة هي التي تجمع أفكار ومفاهيم ابن خلدون المتفردة، وتقدم مضامينها في مختلف فصول تاريخ البربر. ولهذا من الضروري تركيز الانتباه على المقدمة بنوع خاص.

إن بنية، وشكل، ومفهوم هذا الأثر، تشكل تناقضاً كبيراً مع آثار سائر المؤرخين المسلمين، ومؤرخي الإغريق واللاتين القدامى. فالتاريخ بالنسبة إلى هؤلاء إنما هو عمل أدبي، ووصف شيق، وأسلوب مختار في الغالب، يتخلله الكثير من الاستطرادات، والصور الجذابة، والمثيرة. أما أسلوب مقدمة ابن خلدون، فهو عكس ذلك، مباشر، إنه قليل الاهتمام بإطراء الأذن، وهو يقطع أجنحة التخيل، ويتجنب المجاز، واستخدام التعبير الرفيع أو الشعري، لكي يلجأ إلى مصطلح تقني. فالمقدمة ليست معدة لإطراء المستمعين وخلب أسماعهم. إنها كتاب تفكير، وجهد من بحث وفهم. وهذا الأسلوب الذي لا يستجيب لقوانين الرشاقة التقليدية، لا يعكس قلة مهارة صاحبه: فلقد ترك ابن خلدون مقطوعات شعرية رقيقة، ذات رشاقة في الأسلوب لا تُعاب.

وإذا ما كان ابن خلدون، في المقدمة، قلما يلجأ إلى متطلبات الأثر الأدبي، فذلك لأن مؤلفه، بخلاف مؤلف ثوسيديد، لا يزهو باهتمامات فنية. فابن خلدون لا يهتم بإظهار الدوافع الأبدية للنفس

البشرية، ولا بتطوير الحقيقة العميقة لبعض كبار الممثلين في تراجيديا، عبر «الخطب».

فهو لا يهتم بالأحداث «الكبرى»، وبالأبطال المشهورين، وبتصرفهم النفساني، بأكثر مما يهتم بالتطور الاجتماعي وأجهزته العامة، التي غالباً ما تكون غامضة ومجردة من الشهرة المأسوية. إن ابن خلدون ينكب على بنية الفئات، أكثر من انكبابه على شخصية كبار الأبطال. وبدون أن يقلل من أهمية القوى الروحية، فهو يبين العوامل المادية التي تجعل منها قوى سياسية فاعلة. وهو يفضل على قصة مأسوية، خطيرة، وعلى تاريخ الأمراء والمعارك، قصة عادية بنوع خاص، تنشأ فيها الأحداث الكبرى من الأساس الذي يشكل الحياة الاقتصادية والتنظيم الاجتماعي.

ومنذ الصفحات الأولى للمقدمة، يشير ابن خلدون إلى أنه، خلافاً لسابقيه، لا ينحصر اهتمامه في الإثارة، والإدهاش، والخلقنة، والإقناع، أو في خدمة إدارة وحكومة. وهو يقول:

«واعلم أن الكلام في هذا الغرض... ليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه. ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية. إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى

الأخلاق والحكمة...[1] فالعلم الذي يهمنا ليس من إفادة له سوى البحوث التاريخية»[2].

إن ابن خلدون يتخلى عن مفهوم فائدة التاريخ المباشرة إلى حد ما، سواء كان ذلك في حقل الأخلاق أو في السياسة، وهذا مفهوم مرتبط بالمهمة التاريخية، منذ بدايتها حتى القرن الثامن عشر.. ويظهر بمثابة أحد أوائل المؤرخين، وقد درس التاريخ بوصفه غاية في ذاتها، وأدرك بوضوح أصالة هذه الانضباطية، أكان ذلك في هدفه أو في مناهجه الأساسية.

* * *

إن هذا المفهوم الجديد للتاريخ عند ابن خلدون، إنما هو مثبت بمحاولة نقده التاريخي المنهجي، الذي هو أحد أوائل من عرفوا في تقديم هذه الأهمية. فباستناده إلى دراسة النماذج المحددة المستخلصة من أثار أهم من تقدمه، يعمل ابن خلدون على إحصاء أسباب الأخطاء.

فهناك، بالدرجة الأولى، الأخطاء الناجمة عن بسيكولوجية المؤرخين، وهي قبل كل شيء، «تمسك الناس ببعض الآراء وببعض المذاهب»[3] وعندما يشهر ابن خلدون «بالثقة التي توضع في كلام الذين ينقلون الأخبار»[4] فهو يعرب عن نقد يمكن أن يكون بالغ

---

(١) المقدمة، ص، ٦٢.

(٢) هذه الفقرة لم نعثر عليها في المقدمة، فنقلناها كما هي. (المترجم).

(٣) المقدمة، ١-٥٧.

(٤) المرجع نفسه.

المدى، إذا ما حسبنا أن مجمل «الأحاديث» في ذلك العصر (وهي أخبار متعلقة بتصرف النبي في هذه المناسبات أو تلك) والتي تشكل أساس التقليد الديني، إنما تقوم على «سلسلة إسناد» (فلان قال ذلك عن فلان، عن فلان الذي أخذه عن فلان إلخ.. وإن أخلاقية كل من هؤلاء الوسطاء لا تسمح بالظن في صدقهم، فتصبح الواقعة المقولة معتبرة بمثابة صحيحة). أما الأسباب الأخرى التي تدخل الخطأ في الروايات التاريخية فهي أيضاً عند ابن خلدون:

«سهولة النفس البشرية في اعتقادها أنها تملك الحقيقة..»..
«ومن الأسباب المقتفية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين».. «ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء وتحسين الأحوال»[1].؟

إن مؤلفات المؤرخين المهتمين بالأدب، وما هو منها روائي بالغ أحياناً، لا تخلو من الوقائع الخارقة، ويشهِّر ابن خلدون بهذا الميل لما هو عجيب، ويعنفه، ويكتب بصدد الجن والغيلان التي تملأ تصر فاتها الروايات التاريخية، قائلاً:

«ومن قبل أن الجن لا يعرف لها صور ولا تماثيل تختص بها. إنما هي قادرة على التشكل، وما يؤكد من كثرة الرؤوس لها فإنها المراد به البشاعة والتهويل، لا إنه حقيقة»[2].

غير أن هذا التشهير بالأكاذيب الورعة أو الانتفاعية لدى المؤرخين

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٩.

الباحثين عن تملق الجماهير بروايات مؤثرة، ليس بالأمر الغريب بنوع خاص. فلقد شهر أفضل مؤرخي العصر القديم بالكذب. وقد كتب المؤرخان لوسيان وبوليب يقولان: «إن واجب المؤرخ الوحيد هو أن لا يضحي إلا من أجل الحقيقة». وكان هذا، إلى حد ما، عنصر النقد التاريخي الوحيد. لكن ابن خلدون يمعن في تجاوز هذا التشهير بالكذب، وهو ضروري لكنه ناقص، بتصديه لتحليل السرد التاريخي، متسلحاً لا بالتفكير المنطقي وحسب، و لكن بما يمكن أن نسميه اليوم بالعلوم الإضافية للتاريخ، مثل: الاقتصاد، والجغرافيا، والديموغرافيا، والستراتيجيا والتكتيك العسكري إلخ.. وهكذا، فإن ابن خلدون، بصدد حكاية تفيد أن عدد الجنود الذين أحصاهم موسى في صفوف الجيش الإسرائيلي قد ارتفع إلى ٦٠٠ ألف جندي، يرفض هذا الرقم قائلاً: إن جيشاً بمثل هذه الأهمية لا يمكن أن يصان في موقع الإسرائيليين الصغير. ومن وجهة ستراتيجية، لا يمكن ترتيبه في المعركة بشكل مفيد. وفوق ذلك، لو كان هذا الجيش فعلاً بمثل هذه الأهمية، ولكان حقق فتوحات شاسعة. وأخيراً، إن مثل هذا الجيش، من وجهة ديموغرافية، لا يمكن أن ينشأ داخل الشعب العبراني، الذي لا يمكن لنموه أن يتجاوز نمطاً ما منذ ما أظهره إحصاؤه أشبه بشعب قليل الأهمية من وجهة عددية. ولكن من الواضح تماماً أن هذا اللجوء إلى العلوم الإضافية ما برح جد ابتدائي، وهو مفيد من خلال طريقة وسعة الروح التي يكشف.

* * *

إن معنى الانتقادات التي يوجهها ابن خلدون إلى مفهوم التاريخ الذي يميز مؤلفات سابقيه، لأكثر أهمية:

«إنهم لم يكلفوا أنفسهم مشقة تعلم حقيقة هدف التاريخ»[1]

وبخصوص تواريخ السلالات الحاكمة، الكثيرة التواتر في الأدب العربي، يقول ابن خلدون:

«فما الفائدة للمصنف في هذا العهد في ذكر الأبناء والنساء ونقش الخاتم واللقب والقاضي والوزير والحاجب من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم، ولا مقاماتهم»[2].

وبخصوص ابن المقفع، أحد كتاب القرن الثامن، وقد كتب في التاريخ، يقول ابن خلدون:

«وكذلك نجد في كلام ابن المقفع، وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسيات الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه... إنما يجليها في الذكر على منحى الخطابة في أسلوب الترسل وبلاغة الكلام»[3].

ويرى ابن خلدون أن وجهة النظر التي ينظر منها المؤرخ تعقم كل جهوده: فهو يتصرف بمعطيات القضية، وبرغم اهتمامه بالحقيقة لا يتوصل إلى شيء، لأنه لا يدرك أن بمقدوره طرح قضية. فهو لا يدرك ما هو التاريخ حقيقة. وبصدد المؤرخ الطرطوشي الذي عالج حقولاً جد قريبة مما في المقدمة، يبين ابن خلدون أن كتابه:

«لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٦.

المسائل، ولا أوضح الأدلة، أنما يبوب الباب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس.. وحكماء الهند... وكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه، ولا تحقق قصده، ولا استوفى مسائله»[1].

ويهاجم ابن خلدون المفهوم السردي الخالص للتاريخ، وهو ما يسميه بـ «التاريخ في شكله الخارجي». وما ينقله المؤرخون القاصون فقط يجعلهم:

«يحلبون الأخبار عن الدول وحكايات الوقائع في العصور الأول، صوراً قد تجردت عن موادها، وصفاحاً انتضيت من أغمادها، ومعارف تستنكر للجهل بطارفها وتلادها، إنما هي حوادث لم تعلم أصولها، وأنواع لم تعتبر أجناسها، ولا تتحقق فصولها، يكررون في موضوعاتهم الأخبار المتداولة بأعيانها، إتباعاً لمن عني من المتقدمين بشأنها، ويغفلون أمر الأجيال الناشئة في ديوانها، بما أعوز عليهم من ترجمانها، فتستعجم صحفهم عن بيانها.. فيبقى الناظر متطلعاً بعد إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها، باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسبها»[2].

ويوجز ابن خلدون بؤس مفهوم التاريخ الوصفي، الذي مثله الأعلى إنما هو صدق الوقائع المعروضة والمختارة، بهذه الصورة المثيرة جداً:

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤.

«وقد استخرج هؤلاء من تاريخ السلالات الحاكمة والقرون الخوالي تتابع حكاية يمكن اعتبارها أشبه بتماثيل لا مادة لها. مثل اغماد سيوف انتزعت شفارها..»[١].

فما هو إذن المفهوم الخلدوني للتاريخ؟. إنه تجاوز بكثير التاريخ القصصي، الذي يشكل نمطاً أدبياً، مثله الأعلى الوحيد هو وصف الوقائع وصفاً صادقاً، وليس سوى علاقة جزئية بالماضي. فالمؤرخ بالنسبة لابن خلدون:

«يجب أن يعرف بعمق أسباب كل حادث ومصادر كل إفادة»[٢].

وعليه ألا يقتصر على الشكل الخارجي للتاريخ، بل يجب أن يبلغ «خصائصه الداخلية» «وحقيقته العميقة» لأن:

«في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق»[٣].

إن هذا الاهتمام بالشرح، والفهم، الذي يبعد كل انشغال فني، نفعي أو معياري، إنما هو أحد المميزات الأساسية لمؤلف ابن خلدون. فلم يطرح أي مؤرخ حتى الآن، وبعبارات بمثل هذه الدقة، وبمثل هذا العمق، إن طبيعة التاريخ الحق إنما هي فهم الماضي البشري، وإن

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ٥٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢.

وصف هذا الماضي ليس سوى التمهيد لهذا الفعل الأساسي للمهمة التاريخية. إن تجميع الوقائع، وهو مرحلة ضرورة بالطبع، ليس هدفاً بذاته. وينبغي أن يتيح للمؤرخ شرح هذه الوقائع، والوصول إلى فهم الماضي فهماً عقلانياً.

لكن ضرورة «فهم أسباب كل حدث فهماً عميقاً» تفجر الأطر الضيقة التي ارتضتها مختلف الأنماط الأدبية، التي بموجب مصدر استلهامها المشترك من وقائع الماضي، تشكل المجموع المتغاير للتاريخ القصصي. وهذا الاهتمام المذهل بفهم الأسباب العميقة، والبالغ أقصى حدود يستطيع فكر عبقري بلوغها في القرن الرابع عشر، هو الذي أفضى بابن خلدون إلى فهم شمولي، وكلي للتاريخ.

فحتى صدور المقدمة، كان المؤرخ مقتصراً على الوقائع «الكبرى»، وعلى الحياة السياسية والعسكرية، ولم يبحث عن الأسباب التي حددتها إلا داخل القصور والجيوش. أما وقائع الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فلم يكن يبحثها إلا الفلاسفة وعلماء الدين لغاية معيارية، أو يبحثها الحقوقيون والحكام الإداريون لأغراض نفعية. ولهذا فإن مؤلف ابن خلدون يسجل انقلاباً أساسياً في الفكر التاريخي، ضمن الحد الذي أقام العلاقة فيه، بين قطاعات، كانت المعرفة حتى ذلك الحين، تفصل ما بينها بطريقة تكاد تكون تامة.

> **«هناك أشياء عديدة تقوم فيما بينها علاقات حميمة، مثل حال الدولة، وعدد السكان، وكبر العاصمة، ورفاهية الشعب وغناه. وإنما تقوم هذه العلاقات لأن السلالة الحاكمة والدولة**

هي بمثابة شكل للأمة والحضارة، وأن كل شيء يتعلق بالدولة، ويكون الناس والحواضر بمثابة مادة لها»[1].

إن النقد الأساسي الذي يوجهه ابن خلدون إلى المؤرخين العرب الذين سبقوه، وهو النقد الذي يمكن تعميمه على سائر الأعمال التاريخية، منذ هيرودوتس حتى القرن الثامن عشر الأوروبي، إنما هو حقاً يتناول جهل العلاقات القائمة بين وقائع التاريخ السياسي والعسكري، وبين التطور الاقتصادي والاجتماعي. وبدراسته الأسباب التي أدخلت الخطأ إلى الحكايات التاريخي، كتب ابن خلدون يقول:

«ومن الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران»[2].

وجدير بالذكر أن دي سلان قد ترجم كلمة «عمران» بكلمة «حضارة» التي تتضمن معنى أكثر شمولاً: وتتضمن الحالة الاقتصادية، والاجتماعية والثقافية:

«إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أوجيل. فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره[3]. **فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع**

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٢٩، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٢.

الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف»[1].

ولا يعني الأمر هنا، بالطبع، الاهتمام فقط بتجنب المفارقات التاريخية، أو إضفاء الطابع المحلي على الحادثة. بل يعني قاعدة مفهوم للتاريخ جديد تماماً. ويجعل ابن خلدون من دراسة الشروط الاقتصادية والاجتماعية، القاعدة للنقد التاريخي:

«فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه.. وإذا فعلنا في ذلك كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه.. وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه»[2].

إن العلاقة بين الجهد لفهم الماضي فهماً عميقاً، وبين دراسة الشروط الاقتصادية والاجتماعية، وهي العلاقة التي يعتبرها ابن خلدون، بحق بمثابة العامل الأساسي لمؤلفه ولأصالته، لتظهر بدقة كبيرة في المقطع التالي:

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٢.

«وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً.. وطريقة مبتدعة وأسلوباً[1] .. وشرحت فيه أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها»[2].

وثمة من يقيس الثقة القائمة بين هدف القص الصادق للأحداث المعتبرة جديرة بالاهتمام، وهو هدف سلبي وجزئي بقي فيه الفكر التاريخي مستقراً حتى مرحلة راهنة، وبين المعنى الذي يضفيه ابن خلدون على التاريخ، وهو:

«حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم»[3].

هذه الجملة، وهي الأولى في الجزء الأول من المقدمة، تسجل التحول الكيفي الضروري للفكر التاريخي الذي ينتقل من الأدب إلى العلم. وابن خلدون الذي يمكن اعتباره، شرعاً، أول نظري للتاريخ، قد عارض المفهومين بشكل تام: التاريخ السردي:

«إذاً هو في ظاهره... لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق.. تطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال.. وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف.. عمروا الأرض حتى نادى بهم

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٢.

الارتحال. وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد من علومها»[1].

إن إمكانية «فهم حالة الإنسان الاجتماعية»،هي ما يوجه مؤلف ابن خلدون برمته. ذلك لأن عنوان الكتاب، هو بالدرجة الأولى، ما يعكس هذا الاهتمام الأساسي. وتجدر الملاحظة بالفعل إلى أن ابن خلدون، لكي يسمي كتابه لم يستخدم إحدى عبارتين عربيتين: الأخبار، أو التاريخ، اللتين يشار بهما عادة إلى التاريخ في معناه التقليدي، فالأخبار تعني اشتقاقياً الاستعلام عن حوادث مشهورة، ومن هنا يصار إلى تسمية الحوادث نفسها. أما التاريخ فيبدو أن أصله الاشتقاقي هو الأقمار[2]، وقياس الوقت، وهو يعني التوقيت بالتعميم، ويعني الحوليات، والأثر التاريخي.

ويبدو أن ابن خلدون أراد أن يقلد، في عنوان كتابه، المفهوم التقليدي للتاريخ، بتجنبه استخدام كلمتي أخبار أو تاريخ. وقد آثر أن يعطي كتابه اسماً طويلاً جداً يبتدئ بـ «كتاب العبر..»، وقد ترجم دي سلان الصياغة الخلدونية بـ «كتاب الأمثال المعلمة، ومجموعة أصول

---

(١) المقدمة، ج١، ص ٣، ف. روزنتال ترجم هذه الجملة الأخيرة بـ «التاريخ من هذه الوجهة، إنما هو مجذر بحزم في الفلسفة. وهو جدير باعتباره فرعاً من الفلسفة».

(٢) فترة تنقضي بين قمرين جديدين متتابعين، (المترجم).

وتاريخ الشعوب، المتضمن تاريخ العرب، والعجم، والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»[1].

إن هذه الترجمة المقبولة بشكل عام، لمشوبة بتركها جانباً المعنى الخاص لكلمة «عبر»، التي هي بالطبع صعبة الترجمة. وثمة ما هو هام جداً، وهو أن بعض المؤلفين قد اقترحوا تسمية مؤلف ابن خلدون بـ«كتاب العبر». أي إن هذه العبارة ينبغي أن لا تهمل. فهي ترمز بشكل ما إلى الطبيعة الخاصة جداً بالعصر الذي صدر فيه مؤلف ابن خلدون.

إن كلمة «عِبَر» هي صيغة الجمع لكلمة «عبرة» الناجمة عن مصدر يعني الانتقال من نقطة إلى أخرى، واجتياز عقبة[2]. إن هذه العبارة كثيرة الازدواج، لمستخدمة غالباً من قبل الفلاسفة أو الموسيقيين، للإشارة إلى النفاذ بعمق إلى فكرة، والى عملية بلوغ الواقع العميق لواقعه، ولحدث، والقدرة على بلوغ حقيقة روحية عليا. وترتكز العبرة أحياناً على الانفصال عن المظاهر المادية لفرد، ولفكرة، كي تبلغ جوهرها الروحي.

وقد اختار ابن خلدون، المعروف بتكوينه الفلسفي، هذه العبارة، على ما يبدو، ليعيّن جهد هذا الفهم، والإيضاح الذي يميز مؤلفه. إن «كتاب العبر» يعني بشكل ما، الكتاب الذي يسمح بالانتقال من الشكل الخارجي للتاريخ إلى حقيقته الفعلية، والى خصائصه الداخلية.

---

(١) المقدمة، ج١، ص ٧.

(٢) م. مهدي، ابن خلدون وفلسفة التاريخ، ص ٦٥.

ويصبح استخدام ابن خلدون لكلمة «عبّر» «مرادفاً لكلمة استدلال، وفهم، وإيضاح الأحداث التاريخية عن طريق البرهان»[1] ولو كان بالمقدور ترجمة كلمة «عبر» بواسطة التفكير والإدراك، فيمكن أيضاً أن تعني البحث عن المعنى العميق للأشياء.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٥.

مادية تاريخية
ومفاهيم جدلية

«.. داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، فاستوعب أخبار الخليقة استيعاباً»[1].

إن ابن خلدون، كما رأينا آنفاً، قد جهد لفصل الضروري عن الفجائي، والعام عن الخاص. وهذه المساواة تتعلق بإحدى المهمات الأساسية للتاريخ، وهي لم يكن لها من سبب للوجود بدون تراكب المجاري الكبرى للتطور العام والضروري، وبدون الأحداث التي يمكن أن تظهر عرضية.

وهذا الاهتمام بفصل هذين العاملين للواقع التاريخي، قد أفضى بابن خلدون إلى تجميع دراسة الأسباب العامة في المقدمة، ودراسة خصائص مصير كل سلالة مغربية في تاريخ البربر. وهكذا فإن دراسة تاريخ الشمال الأفريقي أصبحت شيئاً آخر سوى تعداد الصدف، والطوارئ، والوقائع المنعزلة التي بدون وجهة. كما أن هذا التعاقب

---

(١) المقدمة، ج١، ص ٧.

للوقائع الوحيدة كان يتخذ معنى، عندما كانت هذه الوقائع، تواجه ضمن إطار تطور هذه الدول.

إن ابن خلدون لا يطبق على مختلف التطورات التاريخية للدول المغربية أفكاراً مسبقة، ومخططاً ميتافيزيقياً، هو ثمرة نوع من فلسفة للتاريخ. فمحتوى الجزء الأول من كتاب الخبر هو خلاصة دراسة معمقة لمختلف الدول التي تكونت في المغرب القروسطي. وهذا ما يشكل التأليف الناشئ عن تقارب الوقائع الخاصة، المعممة بطريقة حكيمة. وهذا التعميم الموضوعي هو الذي سمح لابن خلدون عن تقارب الوقائع الخاصة، المعممة بطريقة حكيمة. فهذا التعميم الموضوعي هو الذي سمح لابن خلدون بالتملص من المفهوم الوقائعي الدقيق للتاريخ. وقد كان عميقاً بنوع خاص بالنسبة إلى المغرب،حيث كانت البلبلة السياسية وإجهاض محاولات تمركز وتقوية الملكية، يشكل من الدراسة الخاصة لكل سلالة، جدول وقائع بدون اتجاه.

لقد شرح ابن خلدون، كما رأينا، الوقائع الخاصة بالحياة السياسية والعسكرية، وتطور الدول، بواسطة «أسباب عامة». وهذه كامنة في العمران، أي في مجمل النشاطات الاقتصادية، والاجتماعية والثقافية.

ونحن نذكر أن القديس أوغسطينوس قد أعاد تتابع أحداث سياسية، وبخاصة سقوط الإمبراطورية الرومانية، إلى مجمل مظاهر الحضارة القديمة، وجهد لكي يفسر الكل بأسباب عميقة. ولكن هذه الأسباب العميقة بالنسبة إليه، تكمن في نظرات العناية الإلهية.

لقد عاش ابن خلدون في إطار مجتمع تمارس فيه الأيديولوجيا الدينية تأثيراً لا يقل عظمة عنه في البلدان المسيحية، ولكن بصدد تدخل الله في التطور التاريخي، وهذه قضية أساسية بالنسبة إلى فكر مسلم (فالفتوحات العربية الكبرى خلال القرنين السابع والثامن هي أحداث دينية بمقدار ما هي عسكرية)، فإن مفاهيم ابن خلدون لتختلف بكثير عن مفاهيم القديس أوغسطينوس.

ولا جرم، أن مجمل فصول المقدمة تنتهي بصيغة إجلال لله، وبجملة إذعان لمشيئته. لكن مظاهر التقوى هذه، الصادقة ولا ريب، لم تكن إلا صيغاً طقسية، على نحو ما كانت تنتهي به كل الفصول الأدبية أو التاريخية ضمن الكتب العربية.

وإذا لم نضع تقوى ابن خلدون موضع الشك، ينبغي لنا مع ذلك أن ندرك بأن حججه التاريخية لا تدع إلا مكاناً جد محدود للتدخل الإلهي. فهو مثلاً، يفسر أهمية وسرعة الفتوحات الإسلامية، لا بكون الفاتحين كانوا متقدين إيماناً صحيحاً وحسب، بل لأنهم كانوا يتحركون بقوة مادية هائلة، هي العصبية، التي كانت قائمة يومذاك داخل القبائل العربية.

وبرفض ابن خلدون، في مقطع هام، النظرية القائلة بان السبب الأساسي الذي يحدد تنظيم المجتمعات، ينبغي التماسه في مشيئة العناية الإلهية، فهو يقول:

«فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد

كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب، بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة فإنه يمتنع»[1].

ويقول ابن خلدون، يخطىء الفلاسفة الذين يؤكدون:

«إنه لا بد للبشر من الحكم الوازع.. وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر..»[2]

«وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ لوجود وحياة البشر قد تم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته»[3].

«إن الاجتماع الإنساني ضروري. ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع»، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في «اصطلاحهم»»[4].

وابن خلدون لا يعتبر المجتمع محدداً بالضرورة في تنظيمه، من قبل الأوامر الإلهية:

«فالعمران البدوي والعمران الحضري هما حالتان مطابقتان للطبيعة»[5].

وهو لا يعني بـ «الطبيعة»، الشروط الطبيعية، وهي شروط الوسط

---

(١) المرجع نفسه، ص ٧٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٧٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٦٩.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٥٤، م.

الطبيعي، بل مجمل الظاهرات العادية، والمادية، والدنيوية، في مقابل الوقائع الإلهية أو الفوطبيعية. وإذا ما كان ابن خلدون، يشير في عدة مقاطع، إلى تأثير الشروط الطبيعية للمناخ وبخاصة تصرف الإنسان وهو بذلك سابق مونتسكيو، فهو أبعد من أن يجعل من الفواعل الطبيعية العامل الأساسي لحياة المجتمعات. كما إنه لا ينسب إلى المعطيات العرقية تأثيراً قاطعاً. فلا الجنس، ولا المناخ يفسران الفروق الهائلة التي يمكن ملاحظتها بين مختلف الشعوب. ويوجز ابن خلدون ملاحظاته على هذا النحو:

«إن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبعه ومزاجه»[١]

والحق أن مثل هذا الرأي موجود في آثار عدة مفكرين إسلاميين. ولكن ابن خلدون، في هذا المجموع المركب الذي تشكله «عادات الشعوب وممارساتها»، يميز عوامل محددة وعواقب، فيقول:

«إن اختلاف الأجيال في أحوالهم، إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش»[٢].

في هذه العبارة ظهر ابن خلدون بوصفه رائد المادية التاريخية.

وهنا تجدر الإشارة إلى الأهمية التي يعلقها ابن خلدون على هذا المقطع، وعلى هذا المفهوم. فالمسألة تعني إثبات تفصيل منعزل، لم يظهر أساس الأهمية بالنسبة إلى المؤرخ المغربي. كما إنها ليست فقط اهتمامات فلسفية حديثة تفضي بنا إلى التأكيد على هذا المقطع، ولكن

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٠.

ابن خلدون بذاته هو الذي أعطاه أهمية رئيسية. إن هذه العبارة هي الأولى من المقطع الثاني، في الكتاب الأول، وهو الجزء الذي يرسي فيه ابن خلدون قواعد التمييز الأساسي في كتابه، بين العمران البدوي، وبين العمران الحضري. فعلى هذا المبدأ الذي يجسد مقدماً المادية التاريخية، تستند إحدى الأدوات التي استخدمها ابن خلدون أكثر من سواها في جهده التعميمي والتركيبي، ألا وهو: المنهج المقارن.

لقد استطاع ابن خلدون، باستناده إلى معيار تنظيم النشاط الإنتاجي الذي يحقق قوام الجنس البشري، أن يقارن، بنباهة، بين مجتمعات جد مختلفة: من حيث الدين، والجنس، والمناطق، والعصور التي انوجدت فيها، ولم تكن هذه المجتمعات متماثلة، ولكنها كانت متشابهة من حيث نمط إنتاجها، وكان نمط الإنتاج هذا يحدد لدى كل منها، بُنى وتطورات متشابهة نسبياً. وبفضل هذا المنهج المقارن، استطاع ابن خلدون، إلى حد كبير، تحقيق تعميم عدد كبير من الوقائع، والوصول إلى مخططه في تطور الدول.

وفوق ذلك، إن الفروق القائمة بين طرق الحصول على القوام، ليست متعارضة بشكل سكوني ونهائي. كما أن الشروط الطبيعية لا تحدد هذه الفروق بشكل أساسي، وبفضل تطور الإنتاج وتقسيم العمل، يتقدم الناس، عند ابن خلدون، من حالة جد بدائية، إلى تنظيم أكثر تطوراً، حيت تقنيات الإنتاج أكثر دقة، وحيث تقسيم العمل أكثر تقدماً. وهذا التطور للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي تحت تأثير تطور

للإنتاج، هو أحد العوامل الهامة للمادية التاريخية. إن تطور العمران البدوي نحو العمران الحضري، كما رأينا آنفاً، ضمن أطار دولة ما، إنما هو إحدى النقاط الأساسية لنظريات ابن خلدون.

وأخيراً، ثمة عامل أساسي آخر، للمادية التاريخية، ذلك أن ابن خلدون يعتبر أنه يوجد علاقات وثيقة بين تنظيم الإنتاج، والبُنى الاجتماعية، وأشكال الحياة السياسية، والأنظمة الحقوقية، والنفسية الاجتماعية والأيديولوجيات. وإذا ما أخذنا في الاعتبار التفاعلات العديدة بين هذه العوامل المتباينة، فإن تطور المعطيات الاقتصادية يقود تطور الحضارة بمجملها. فعلى هذا النحو يشير ابن خلدون إلى تحولات التنظيم السياسي، وظهور أشكال جديدة للحياة الثقافية، والى التبدلات النفسية التي تجري خلال الانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري.

ويتوصل ابن خلدون إلى اعتبار أن كل عوامل الحياة السياسية والثقافية تعمل بمقتض التطور الاقتصادي والاجتماعي: وبصدد الخلافة، والسلطنة، وسواهما من الوظائف التي ينبسط سلطانها زمنياً كما ينبسط روحياً، وهي بالتالي محكومة بالقانون الديني، أقله نظرياً، كتب ابن خلدون يقول:

«أما نحن فمن وجهة نظر التمدن وطبيعة الإنسان نريد أن نواجه المصالح المتعلقة بالدول والسلطنة، كما إننا لا

نفكر في القوانين الدينية التي تحكمها لأن ذلك خارج نطاق موضوعنا..»[1].

ويتوصل ابن خلدون حتى إلى تلخيص العلاقات المركبة، القائمة بين التنظيم الديني، وبين البُنى الاقتصادية والاجتماعية، بقوله:

«يمكن النظر إلى الدين والشريعة الإسلامية بوصفهما شكلاً مادته وجود رعايا الدولة ذاتها»[2]

ولكن يلطف هذا الاعتبار، الكثير التعرض لنقد العلماء القادرين على كشف الاتهامات الاعتباطية لمثل هذا الحكم، بإضافته قائلاً: «ولكن الشكل متقدم على المادة»[3] وهذا ما يحفظ أولوية ما هو روحي. وبرغم هذا التحفظ، يبدو جلياً أن ابن خلدون قد أمسك بالعلاقات العديدة التي تربط مختلف قطاعات حياة المجتمع:

«إن الدولة والملك صورة الخليقة والعمران، وكلها مادة لها، من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال»[4].

* * *

على هذا النحو يفسر الطابع الموسوعي للمقدمة. فابن خلدون يعتبر العالم، لا بمثابة تكدس عرضي لأشياء معزول بعضها عن بعضه الآخر، بل بوصفه مجموعة متماسكة تتحدد فيها الظاهرات بالتبادل.

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) المرجع نفسه، ج٢، ص ٦٦١.

والحق أن الموسوعة هي غالباً نوع معرض في الأدب العربي التعبير كما يلي: الكاتب يصر فيه على التباهي بمعرفته، والموظف ينتفع انتفاعاً هاماً بهذه الكتب. لكن ابن خلدون قد حقق عملاً مختلفاً جداً: فالواقع، أن الأمر لا يتعلق بموسوعة يمكن اعتبار عناصرها منفصلة بعضها عن البعض الآخر، ومبوبة وفق نظام كيفي، بل يتعلق بأثر موسوعي المادة من أجل مفهوم شامل للتاريخ، ومبدأه إنما هو ارتباط الأجزاء بالنسبة إلى كل منها.

وإذا ما أردنا تحليل محتوى المقدمة، وتفريق مختلف العوامل كيفياً، يجب إعداد وصف عام للكون، وشرح جغرافي للعالم، مع ملاحظات حول الجغرافيا البشرية، وإعداد سياسة ودراسة في الاقتصاد، وتصنيف عقلاني للعلوم، وعلمي تربية وبلاغة. ويضاف إلى هذه دراسات حول النبوة، والصوفيين، والسحر، والكيمياء القديمة، والتطورات الواسعة المتعلقة بعلم الحقوق، والأدب، واللغة مع تحليل لمختلف الفنون ومختلف التقنيات، وهذا التعداد هو بالتالي ناقص، لأن مؤلف ابن خلدون يتضمن أيضاً عوامل كيمياء، وجبر، وهندسة، وتدقيقات حول الزراعة، والطب، والبناء والإسكان، والفن العسكري، والجمالية، واللاهوت. إن بعض هذه العوامل ليس أصيلاً بوجه خاص، والبعض الآخر هو على العكس، جد هام. وهكذا فإن ابن خلدون هو أحد نوادر المؤلفين العرب في معالجة القضايا الفنية معالجة مستفيضة. ونظراته حول علم التربية هي بنوع خاص ملائمة وتجديدية

بالقياس إلى عصره. كما أن دراسته للصوفية ولمختلف فروع السحر وعلم الفلك، تعرب عن معرفة دقيقة، نسبياً، بهذه المسائل في المغرب القروسطي. إن مؤلف ابن خلدون ليسترعي الانتباه، بطابعه الموسوعي الفريد، لأنه يشكل بلا ريب التركيب الأكثر فهماً للعلوم الإنسانية الذي حققه العرب.

إن غالبية عناصر هذه الموسوعة مدروسة بطريقة تحليلية وبشكل تأليفي: فكل ظاهرة في هذه الموسوعة، مدروسة بحد ذاتها، من جهة، من حيث خصائصها، الأساسية والدائمة، ومن جهة أخرى، فإن الوقائع معالج بعضها بنسبة علاقته بالبعض الآخر، بغية تفسير تفاعلاتها من وجهة ارتقائية. فعلى هذا النحو مثلاً، نرى الزراعة مدروسة بحد ذاتها، من خلال خصائصها الأساسية والثابتة، ثم نراها معالجة من خلال علاقاتها بالعوامل الأخرى للحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.. لكن تحليل هذه التفاعلات لا يتم ضمن إطار سكوني، يدور داخل تطور كلي. وكل مرحلة من هذا التطور تتعلق بحالة ما من النشاطات الزراعية، وبحالة يحددها تفاعل الظاهرات الخارجية بالنسبة إلى الزراعة. إن مثل هذه الدراسة تتلاقى مع كل قطاع هام من الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية.

إذن، الأمر يتعلق بموسوعة تحليلية، تأليفية، وتطورية. وإنه لعمل ضخم إذا ما فكرنا بأنه نتاج رجل واحد.

وليس لكل العوامل في هذه الموسوعة، الأهمية نفسها،

والأصالة نفسها. لأن ابن خلدون يكرس الاهتمام الأكبر للتطور السياسي ولعوامله الاجتماعية. ومع ذلك فهو يقوم بدراسة للظاهرات الاقتصادية. وبخلاف المدرسيين المسيحيين، معاصريه، فهو يقف على تحليل النشاط الاقتصادي خارج كل فكرة معيارية. فبعدما يبيِّن التأثيرات الإيجابية، يشرع في دراسة الانتقال من الاقتصاد المغلق إلى أشكال تنظيم اجتماعي أكثر تطوراً.

إن مفهومه للملكية الذي يطوره في فصل كامل: يستند إلى مفاهيم محسوسة، وإلى تمييز ما بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل. ومعروفة أهمية هذه المفاهيم في الاقتصاد السياسي الراهن. وقد كرّس مقاطع هامة لمسائل العرض والطلب، ولتأثيرها في الأسعار. ويضع ابن خلدون أيضاً نظرية للقيمة، التي تستند إلى كمية العمل الضروري لإنجاز شيء ما. ويشير قبل الاقتصاديين الأوروبيين الذين تخاصموا طويلاً حول هذه القضايا، إلى أن المعادن الثمينة لا تشكل، بحد ذاتها، الثروة. وهي ليست سوى رموز، ووسائل تبادل لا قيمة خاصة لها:

«المعادن.. إنما هي الآلات والمكاسب، والعمران يوفرها أو ينقصها»[1].

إن المفهوم الخلدوني للعالم ليس مفهوماً تركيبياً، وإنما هو مفهوم تطوري:

«إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على

(١) المرجع نفسه، ج٢، ص ٦٩١.

وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال»[1].

ولا يعني الأمر هنا نظاماً ثابتاً، بل يعني، على العكس، نظاماً في تحول مستمر، لأن مبدأ الحركة مندرج في طبيعة الأشياء. وهناك موضوع آخر يظهر كثيراً في مؤلف ابن خلدون، ألا وهو الحياة والموت. فهو كثيراً ما يقارن بين تطور الإمبراطوريات، كحالة خاصة للتطور العام، وبين، حياة الكائن البشري:

«العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزّيد إلى سن الوقوف، ثم إلى سن الرجوع»[2].

وهذا ليس مجرد مجاز، وإنما هو مقارنة ترتدي معنى عميقاً. فالحياة، بالفعل، هي إحدى التظاهرات الأكثر وضوحاً على أن كل واقع إنما هو حركة. الحياة لا يمكن أن تكون إلا تطوراً. إن رفض التطور الحيوي إنما هو رفض للحياة. الجهاز الحي، منذ ولادته، يحمل جراثيم الموت. وتطور الحياة المحتم يحمل تطور الموت المحتم. وكذلك هي حياة الإمبراطوريات.

«عندما تبلغ الدولة شكلها الطبيعي.. تتجه شطر انحطاطها[3].

إن الأعراض التي تؤذن بانحطاط الدولة.. تصيبها بالطبع لأنها جميعاً من صنف الأشياء التي هي طبيعية بالنسبة لها.

---

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه، ج١، ص ٣٠٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٤، م.

إن انحطاط الدول، بوصفها شيئاً طبيعياً، ينتج بذات الطريقة التي ينتج فيها أي عارض آخر، مثل العجز الذي يؤثر ببنية الكائنات الحية»[1].

أن الموضوع الجدلي للحياة والموت، ولوحدتهما، ولتعارضهما، والمرتبط وثيق الارتباط بتطور الكائن منذ ولادته حتى نهايته، يحتل مركزاً كبيراً في مفاهيم ابن خلدون.

وليس بمقدور المرء ألا يكون مأخوذاً بالطابع الجدلي العميق لفكر ابن خلدون. فهو، كما لاحظنا، لا يعتبر مجمل الواقع بمثابة تكدس عرضي لأشياء منعزلة، ومستقلة، بل بوصفها مجموعاً من الظواهر المتماسكة، والمرتبط بعضها بالبعض الآخر عضوياً، وتتحدَّد، بالضرورة، بشكل متبادل. ويشير ابن خلدون، من ناحية أخرى، إلى أن هذا التداخل المركب خاضع لعملية تطور لا تقل تعقيداً عن تلك الظاهرات.

وبمقدورنا أن نتبيَّن طبعاً الميزتين الأساسيتين للجدلية الهيغلية: مبدأ الفعل المقابل والترابط الشامل من جهة، ومن جهة أخرى مبدأ التحول الشامل والتطور المستمر.

إن مفهوم العصبية، وهو في صلب مفاهيم ابن خلدون، قد بدا لنا أشبه بقوة ذات طبيعة وتطور جدليين بشكل أساسي، وهذه القوة تنجم عن وحدة عنصرين متناقضين: المساواتية القبلية، وسلطة الرئيس. إن

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٢٠، م.

تطور العصبية العالمية جدلية: فرئيس القبيلة، بغية تنمية سلطته، يرمي بعمله الخاص إلى هدم البنى المشتركة التي تشكل عامل قوته الأساسي. إن لتطور هذا التناقض بين البنية القبلية القديمة، وبين قوة الأرستقراطية نتيجة تجديدية، ألا وهي: قيام دولة هي شكل تنظيم أعلى للقبيلة. وثمة مثل للتناقض آخر، وهو: إن العصبية، التي هي محرك صيرورة الدولة لا تتوصل إلى تحقيق الدولة إلا بتدميرها ذاتها، خلال مجيء الدولة نفسها. لكن نشوء البنى التابعة للدولة ونشوء قوتها، إنما هي مرتبطة وثيق الارتباط بتطور جراثيم انهيارها. كما أن لمجيء تنظيم اقتصادي واجتماعي متطور، بسبب أرباح الغزو وتطور المبادلات، نتيجة هي تدمير العمران البدوي، الذي شكل أحد شروط العصبية. فعلى الملك، منذ ما يصل إلى الحكم، أن يشن القتال ضد القوى التي ترتكز عليها قوته فعلاً.

وثمة مثل أخير للتفكير الجدلي الصرف الذي طوّره ابن خلدون، ألا وهو: إن الملك لكي يناضل ضد مساعديه بغية بسط سلطانه، يجب أن يجند عملاء، وعليه أن يزيد من الضرائب لكي يدفع لهم. لكن تباطؤ الحياة الاقتصادية الذي ينجم عن ذلك، يخفض الدخل الضرائبي، الأمر الذي يحاول أن يعوضه بارتفاع جديد للضرائب. إن البؤس والنقمة يثيران القلاقل. ويجب اللجوء إلى عملاء جدد من أجل قمعها، كما يجب أن يدفع لهم بواسطة ضرائب جديدة، تفضي إلى تمردات جديدة، وهكذا دواليك. إن دراسة مصير الأجهزة السياسية

هي أساساً، عند ابن خلدون، دراسة تشابك العديد من التناقضات الجدلية التي إليها يجب أن تتطور، وأن تتحول، وتنحدر حتى النهاية.

إن أهمية وتكاثر الاستدلالات الجدلية في مؤلف ابن خلدون، وبنوع خاص ضمن الحقول التي يظهر فيها فكره أكثر أصالة، تبيّن جيداً أن الأمر عنده يعني مساراً عقلياً أساسياً، لا تصرفاً مفتعلاً بمقدورنا أن ننسبه إليه اليوم بشكل اعتباطي ومغلوط تاريخياً. فابتداء من اللحظة التي نأخذ فيها بالحسبان أن مفاهيم ابن خلدون جدلية، ترتدي هذه المفاهيم كل أهميتها وكل معناها. وابتداء من اللحظة التي ندرك فيها أن ظاهرة كالعصبية تتميز بتناقضها الداخلي، نستطيع حقاً أن ندرك أصلها، ودورها كمحرك في صيرورة الدولة، وندرك انحطاطها.

ولكن من نافلة التصرف، البحث في مؤلف ابن خلدون عن عرض متلاحم لمبادئ فلسفية للجدلية. والحق أن تفاعل مختلف عناصر الحياة الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية معروض بوضوح، كما أن التطور الدائم لهذا المجموع يشكل هدف مقاطع جد بيّنة. لكن وحدة الأضداد، وصراعها، لا يشكلان هدف الانعكاسات النظرية، برغم مركز هذا المفهوم في فكر ابن خلدون. فالمقارنة بين تطور الدولة، وبين تطور الحياة البشرية، لها، مع ذلك، معنى هائل، إلا أنه يظل مضمراً إلى حد بعيد.

إن هذه الاستدلالات الجدلية بالنسبة إلى ابن خلدون، ليس لها، في الواقع، قاعدة فلسفية واعية. وهي لا تظهر إلا ضمن إطار

الملاحظات التجريبي، والانعكاسات التاريخية الصرف. وإنه لسهل أن نوجه الملاحظة نفسها إلى المقاطع التي يظهر فيها ابن خلدون صنو رائد للمادية التاريخية. فالأمر يتعلق بالمفاهيم التجريبية التي لا تستند إلى أية برهنة فلسفية. فهي لا تحدد سوى الاعتبارات التاريخية الصرف للمؤلف. وفي المقابل، فالشروح المستفيضة التي يخصصها ابن خلدون للفلسفة والدين، تستلهم الأشكال التقليدية للتفكير الفلسفي في ذلك العصر، كما تستلهم استقامة المعتقد الديني.

ظهور العلم التاريخي

بمقدورنا أن نتساءل عن أصول هذه الاستدلالات الجدلية والمادية في مؤلف ابن خلدون. وإنه لممكن أن نجد في آثار بعض الفلاسفة الإغريق أو العرب، أساس بعض هذه الأفكار: فالمبدأ القائل، مثلاً، بأن الحركة مدرجة في طبيعة الأشياء نفسها، في جوهرها، موجود متطوراً في فيزياء أرسطو، وفي أثرين من آثار ابن سينا (الطبيعيات والحدود). وإنه لممكن، حقاً، أن نقسم فكر ابن خلدون إلى عناصر مختلفة، وأن نستخلص منها القاعدة الميتافيزقية، وأن نجد لها جذوراً في نظريات مختلف الفلاسفة العرب، ومن تقدّمهم من الأغارقة.

هذا مثلاً ما فعله م. مهدي. فابن خلدون بالنسبة إليه، فيلسوف، وتابع للسنة الإسلامية الأفلاطونية، طوّر البرهنة التاريخية ضمن إطار «الفلسفة»، أي ضمن إطار النظام الفلسفي للمفكرين العرب أتباع ومكملي أفلاطون وأرسطو. وهذا يوجب العودة إلى صلب هذه القضية.

ولكن منذ الآن، أصبح ممكناً القول بأن استدلالات ابن خلدون الجدلية والمادية، لا يمكن أن تصدر مباشرة عن تقاليد الفلسفة. فلو

أن ابن خلدون أراد أن يضع مؤلفاً فلسفياً في الأساس، لكان بحث عن معاضدة استدلالاته التاريخية بالنظريات الفلسفية لدى متقدميه. فهو يعرف آثارهم حق المعرفة. ألم يضع، قبل تأليفه المقدمة، كتاباً في المنطق، وتعليقات على آثار الرازي، وابن رشد؟. بيد أنه عندما يعرض أو يبيِّن مبادئ منهجه التاريخي، فهو لا يستند عملياً قط إلى نفوذ هؤلاء المفكرين الكبار. إن حججه الوحيدة، كما يقول هو «مأخوذة من طبيعية الأشياء». إلا أن هذه الرصانة، حسب م. مهدي، تفسَّر بكون ابن خلدون قد اعتبر أن أسس كتابه الفلسفية، كانت جلية: إذن، من العبث تطويرها، وإن إيضاحها البيّن لا طائل فيه. إن أي مقطع لدى ابن خلدون، لا يسمح بدعم هذه الفرضية الصعبة المناقشة. لأن العلاقة ليست ظاهرة بين مفاهيم ابن خلدون وبين موضوعات الفلاسفة الذين، إلى جانب اهتماماتهم المعيارية، لم يبحثوا قط عن تفسير نظرياتهم التاريخية. وفضلاً عن ذلك، كيف نفسر أن ابن خلدون، وهو لا يعالج وقائع تاريخية، ينطلق في اعتبارات فلسفية واضحة تماماً ووافرة في القسم الثالث من المقدمة بنوع خاص؟. ففي هذه المقاطع الطويلة، لا يظهر ابن خلدون بمثابة المنافح عن الفلسفة والسنّة الإسلامية - الأفلاطونية، بل على العكس، يظهر عدوها، وباسم استقامة الرأي الديني الصارم. وسوف نعود إلى هذه القضية.

إن منهج ابن خلدون التاريخي الخالص، هو في الواقع، تجريبي بشكل أساسي، وهو لا يستند إلا إلى ملاحظة «طبيعة الأشياء»،

ولا يصدر مباشرة عن نظريات فلسفية مختلفة. وهذا بالضبط ما يشكل الحداثة الخارقة لمؤلف ابن خلدون، فهو بتخلّيه عن مساعي المذهب المدرسي[1] قد أسس تفكيره على ملاحظاته الخاصة، وعلى استعلامات مصحّحة بعناية. ولم يسع ابن خلدون في إعطاء الفلسفة تذييلاً هو بمثابة فلسفة للتاريخ. إنه مراقب للواقع دقيق بشكل خارق. ومفاهيمه إنما تنجم عن حاصل ملاحظاته وثمار تبحّره، التي كانت معممة بطريقة موضوعية.

إن موضوعية هذه التعميمات لم يكن لها أن تكون أكبر من ذلك: إلا لكون ابن خلدون لم تكن له بالضبط اهتمامات معيارية، ولا ميول أيديولوجية. فهو يقدم بحزم الملاحظة المبشعة تفكيراً على التفكير المجرّد. ولا ينبغي البحث عن أصول مفاهيمه الجدلية وحججه التي هي رائدة المادية التاريخية، في نظريات فلسفية، بل يجب البحث عنها، في الملاحظة والدرس العلمي الخالص للواقع التاريخي. لقد استشرف ابن خلدون، بالفعل، إن الواقع التاريخي إنما هو تطور جدلي.

وإذا ما قورن كتاب ابن خلدون بمختلف مظاهر الفكر التاريخي القديم، أو القروسطي العربي، أو المسيحي، فإنه يشكل منعطفاً أساسياً. فهو يسجل ظهور العلم التاريخي

***

بيد أن عدداً من الكتاب ينسبون إلى هذا الكتاب معنى جد

---

(١) المذهب المدرسي: نسبة إلى المدارس الفلسفية الشهيرة في العصر الوسيط حيث سادت فلسفة أرسطو في التدريس، (المترجم).

مختلف. فالمقدمة تتضمن بالضرورة فلسفة. ويرى م. مهدي أن ابن خلدون، الأمين لمبادئ الفلسفة السياسية التقليدية، المنظمة للحاضرة الإسلامية، رغب أساساً في تطوير معرفة المجتمع الفعلي، المريض والناقص. ويرى مهدي أن ابن خلدون، هو بشكل ما، طبيب سريري، يدرس جسداً مريضاً بقية شفائه، أي أن يقدم له العلاجات والإصلاحات التي تجعله مطابقاً لمثال الفلسفة السياسية. ويقول م. مهدي: «فالهدف الأسمى إنما هو تفسير العوامل التي تقاوم وتتعارض مع سلوك التجمعات الراهنة نحو النظام الكامل»[١]

إن هذه التقديرات لنيات ابن خلدون لبالغة التنازع واعتباطية أيضاً. إن ابن خلدون، بالفعل، لم يصف علاجاً. ولم يطر إصلاحاً، ولا حلاً. فلماذا مر في ظل الصمت ما كان يجب أن يكون الأساسي في مؤلفه، إذا كان هدفه، كما يرى السيد مهدي، إصلاح المجتمع؟ وهل كان بالتالي ثمة علاج للداء الذي ينخر المغرب؟ كلا، أو أقله، لم يكن ذلك قبل عدة قرون.

إن لابن خلدون، كما رأينا، مثلاً أعلى سياسياً، لكن أبحاثه جعلته شيئاً فشيئاً يرفض هذه الأوهام: فبعدما عمل على درس أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي درساً معمقاً، أخذ في الاعتبار جهاراً، أن أسباب التوعك في أفريقيا الشمالية، إنما هي غير منفصلة عن بُناها الأساسية. وإذا لم يكن ثمة ما يحمل على الشك في التحام ابن خلدون بالمثل

---

(١) م. مهدي في مؤلفه المذكور آنفاً.

الأعلى التقليدي للحاضرة الإسلامية، فأنه لمن الاعتباطي المطلق، ومن الخطأ الفادح، جعل المقدمة نتيجة مآرب معيارية، واهتمامات رجل إصلاحي.

أما بالنسبة إلى مؤلفين آخرين، فإن مؤلف ابن خلدون يميل إلى أن يكون فلسفة دورية للتاريخ، صالحة لكل الأزمنة وكل البلدان. وهي تتمثل، بشكل ما، النص الشهير لبول فاليري حول طبيعة الحضارات الميتة. وإذا ما صدقنا قول البعض، فان الرؤية الخلدونية للعالم يمكن أن تتلخَّص بالخطوط الكبرى التالية: ليس التاريخ سوى تعاقب أدوار تطور الحضارة والدولة، وكل من هذه الأدوار يفضي إلى الانحدار والكارثة. وحتى تطور كل من هذه الحضارات يحمل انهياره لأن التضامن الاجتماعي وهو قاعدة الدولة/ يكون قد تدمّر بواسطة الترف الذي بفسد المواطنين. وإنما يكون التطور التاريخي أيضاً محدوداً، بالضرورة، بعوامل نفسية. إن هذه الفلسفة، هي إذن، قدرية بصورة خاصة، وتشاؤمية، أما المفهوم الدوري للعودة الأبدية التي يفرضها، فهو يتعارض وتطور الفكر التاريخي الحق.

إن التحليل الذي جرى آنفاً لمفاهيم ابن خلدون، يسمح بإبطال هذا التصوّر، حول عدد من النقاط الأساسية:

لقد رأينا، من جهة، أن هذا المركز المحدد الذي تحتله العوامل النفسية في التطور التاريخي، لا يتفق مع فكر المؤرخ المغربي الحقيقي.

ورأينا من جهة أخرى، على نحو ما أوضحنا، أن نظريات ابن خلدون ليس لها حقل تطبيق شامل، ولا قيمة أبدية. فلقد أشار المؤرخ

بوضوح إلى الفروق التي كانت قائمة بين المغرب وبين بلدان الشرق الأوسط. وقد أوضح أيضاً أن العصبية، وهي المفهوم الأساسي، لا تطبع بشكل جوهري، إلا أفريقيا الشمالية بنوع خاص، ولكنه بيَّن أيضاً أن العصبية ليست ظاهرة أبدية: فهذه البنية الاجتماعية السياسية، بالنسبة إليه، قد انوجدت سابقاً في الشرق، إلا أنها زالت في القرن الرابع عشر.

وعندما يعالج ابن خلدون كل الدول، وكل البلدان، في كل الأزمنة، فهو لا يصوغ سوى إثباتات جد عامة، وجد بعيدة عن النظريات التي يطورها بالنسبة إلى المغرب، أو المتعلقة ببعض عصور الشرق الأوسط. فالشمولية عندئذ تلتحق بالتعاليم الدينية. وهكذا يعلن ابن خلدون أن كل الدول قد انحدرت وستنحدر في المستقبل، لكنه لا يحدد بأن أسباب وكيفيات انحدارها ستكون الأسباب والكيفيات نفسها التي أدت إلى انهيار الممالك المغربية:

> **«كل دولة ترى رقعتها تفيق تدريجياً، إلى أن تسقط. وسنرى أن هذا ما حصل لكل الدول الكبيرة والصغيرة، بمشيئة الله. ثم يأتي الدمار الذي قدره لعباده، (ولا يبقى إلا وجه ربك ذي الجلال - القرآن»**[1].

فإذا ما أتيح لفلسفة للتاريخ أن تنبثق من مؤلف ابن خلدون، فلهذا، لن يكون لها معنى شامل.

---

(١) المقدمة، ج٢، ص ١٣١، م.

إن نظريات ابن خلدون لا تشكل، إذن، نظرة ميتافيزيقية مصممة مسبقاً، ومنطبقة على التاريخ الشامل. فهي تنبثق من المراقبة الحكيمة لظروف المغرب في ما بين القرنين التاسع والرابع عشر. وهي ليست فلسفة للتاريخ بمقدار ما هي تأليف تاريخي لأحداث طرأت على بلد معين، في عصر ما.

ومع ذلك، لا يبقى سوى أن ابن خلدون قد وصف وشرح نشوء، ونمو، وانهيار دول تعاقب وجودها في المغرب، خلال قسم كبير من العصر الوسيط. أليست مراحل الانطلاق والانحدار هذه، التي استفيض بدرسها في المقدمة، الدليل على أن ابن خلدون قد تصور فلسفة دورية للتاريخ؟

فإذا صح هذا، لا يكون لهذا المفهوم بالتالي أصالة كبرى: لأن المفهوم الدوري للزمنية قد ساد الفكر التاريخي زمناً طويلاً، بصرف النظر عن مفهوم القديس أوغسطينوس. إن أرسطو، وأفلاطون في الحقل الفلسفي مثلاً، وعدداً من المفكرين المسلمين، قد طوروا بأشكال مختلفة، موضوعة التعاقب الدوري للمراحل التاريخية. وقد ساد الاعتقاد بأن التاريخ، هو لم يكن سوى استئناف أبدي، وأسطورة العودة الأبدية، قد ضايقا الفكر التأريخي خلال قرون عديدة: فإذا كان جوهر حدث ما، بالفعل، أن يتجدد، فمن العبث البحث عن أسبابه العميقة. إن مفهوم الزمن الدائري، حيث كل دورة هي عودة، يخلط المستقبل، والحاضر، والماضي، ويقلص دور الإنسان التاريخي بشكل هائل. فلا يكون بذلك سوى ممثل يكرّر دوراً قرّر سلفاً.

إن الفكرة التي يكونها الناس عن صيرورتهم، إذن عن الزمن، والشكل الذي يرون فيه الماضي، لمرتبطة بالمفهوم الذي لديهم عن النشاط البشري. ولم يبرز مفهوم الزمن الخطي الوحيد الجانب إلا ببطء. إن مفهوم الزمنية الذي يحدد تميز الحدث إنما هو ضروري بالنسبة إلى تفتح الفكر التأريخي الحديث. ومنذ ما يكف التاريخ عن أن يتردد، يظهر مفهوم التطور التأريخي على مدى طويل، ويصبح ضرورياً البحث عن الأسباب الفورية والعميقة لكل حدث.

فهل المركز الذي تحتله الظاهرات الدورية في نظريات ابن خلدون، وتشابك الوقائع التي تشكل مصير كل دولة في العصر الوسيط المغربي، وهوية هذه المصائر النسبية، تسمح برفض مركز خاص لابن خلدون، في عداد المؤرخين الذين عاشوا قبل القرن التاسع عشر؟ وهل مفهومه للتاريخ أقل تطوراً، وعصرنة من مفهوم القديس أوغسطينوس؟.

إن لمؤلف «حاضرة الله» مفهوماً وحيد الاتجاه حول الزمن: إن للتاريخ البشري، عنده، معنى عاماً. ومراحله لا تتردد الواحدة منها تلو الأخرى، ولهذا فهي تشكل مراحل ضمن تطور عام، وكل واحدة منها تستند إلى سابقتها لكي تتقدم أكثر منها. لكن هذه الفكرة عن التطور، لا تنجم عن تصميم موضوعي وعقلاني للأحداث التاريخية، بقدر ما تنجم عن مفاهيم دينية. فبالنسبة إلى القديس أوغسطينوس، لم يكن الأمر يتعلق باستخلاص معنى عام للتاريخ الدنيوي، بقدر تعلقه، من

خلال تفسير وقائع مختارة من الماضي الفعلي، بدعم الاعتقاد بتطور للبشرية، منذ خطيئة آدم البعيدة، حتى يوم الدين الأخير. إن النظريات الأوغسطينية، بجعلها من التدخل الإلهي العامل التاريخي الأساسي، وبتركيزها تطور البشرية وفق قضاء من لدن الله، لا تسجل إذن، تقدماً، بل رجعة للفكر التأريخي محسوسة.

أما اليوم، فبما أننا نتصرف بوجهة نظر واسعة حول الماضي، وبما إنه نتج في القرنين التاسع عشر والعشرين أحداث رئيسية وجديدة تماماً، تعطي معنى لتطورات جد بطيئة وجد غامضة، فإننا نعتبر أن كل مفهوم دوري للماضي إنما هو نفي للفكر التاريخي العلمي. واليوم، بالفعل، يحسن النفي بدل الاعتقاد لأسباب ذاتية، إن التاريخ إنما هو استمرار إعادة، فيما التطور التاريخي من وجهة موضوعية، يستعجل ويقدم مظاهر جديدة برمتها.

غير أن المؤرخ الذي يتمسك بالتطور الدوري، يجب أن لا يعتبر كدليل على فكر غير علمي. ومقارب الحداثة، إلا في الحد الذي لا تتعلق الأطوار التي يستخلصها بالتطور التاريخي الحقيقي، وفي الحد الذي حال هذا المفهوم الدوري بينه وبين البحث عن أسباب الماضي الفعلي.

أما فيما يتصل بابن خلدون، فإن تحليله لتطور الدولة الدوري، لا يتعلق بنظرة ميتافيزيقية مهيأة سلفاً، وملقاة على بعض العوامل المختارة في الواقع، لإيجاد تأكيدها. لقد وصف ابن خلدون ودرس

مرحلة تاريخية، تميزت بشكل موضوعي، بتكرار محاولات تمركز الملكية، وانهيارها عقب فترة سكون وجيزة. وهذا التكرار قد وجد فعلاً، كما حصل أيضاً تعاقب دول، خلقتها قبائل مختلفة، ولكنها تمثل قوى اجتماعية سياسية متماثلة، وتقوضت بفعل تناقضات داخلية ذات طبيعة واحدة.

إن هذا التقمص (الـولادة الثانية) الذي يرافقه غياب تطور تاريخي طويل المدى، قد وجد بشكل موضوعي، خلال عدة قرون، وهو بالذات ما يدرسه ابن خلدون. فهو يعبر عن إخفاقات التناقضات الداخلية المتعاقبة، التي لم تستطع أن تتطور لتبلغ مستوى أعلى.

إن ابن خلدون لم يبحث عن تبرير فلسفة دورية، أعدتها في التجريد وفي المطلق، حجج تاريخية: فلقد بحث عن تفسير تعاقب أحداث غامضة، كما بحث عن أسبابها وتوصل إلى مخطط تطور دوري، يتفق مع تعميم موضوعي وعقلاني للوقائع التي تكررت فعلاً في عدة مناسبات. فالمسألة بالنسبة إلى ابن خلدون لا تتعلق بمجرد تكرار لتطور معين. فالدور الذي يصفه لا يتعلق، كما رأينا، بمجمل حضارة الشمال الأفريقي، بل يتعلق بالمجموعة القبلية، خالقة الإمبراطورية.

فالمغرب القروسطي، إنما هو فسيفساء قبائل تتداخل مؤسساتها، وينجم سياق تاريخها عن تشابك تطوراتها المتزامنة أحياناً، ولكن البعض منها في الغالب، حائد بالنسبة إلى البعض الآخر. إن تطور دولة

قبلية جديدة يتم، كما يبين ابن خلدون، ضد الدولة القديمة، ولكن بمعارضته أيضاً قبائل أخرى، تبحث هي أيضاً، عن ممارسة سلطتها على مجموعات مستعبدة. وإن انتصار هذه القبائل يستدعي الإخفاق النهائي، أو التوقف الموقت إلى حد ما، لمؤسسات مختلف القبائل التي تتنافس فيما بينها. إن تشكيل الدولة الجديدة، وممارسة سلطانها على مجموعة من القبائل، يوقف تطور البعض منها، ويضع البعض الآخر في حال العبودية، ولكنه يثير أيضاً، وبصورة خاصة عند القبائل المتحالفة، انطلاقة جديدة للقوى التي تسمح لها بالطمع في التعاقب على الحكم، عندما تصبح الدولة في طور انحدارها.

والحق أن ابن خلدون قد حرص على دراسة تطور نموذجي، داخل القبائل التي أعطت الدليل على تطور كامل. ولكنه يصر، في مناسبات عديدة على كون قبائل أخرى، وهي في الغالب الأكثر عدداً، تبقي على أشكال للتنظيم جد متخلفة. ويصبح تطورها مدمراً، ويعمقه نفوذ المجموعات القبلية الأكثر قوة. ويبين ابن خلدون أن سيطرة الملك على مجموعة من القبائل، يخفف تطور القوى التي استطاعت أن تقودها نحو مصائر تاريخية أكبر:

«إن القبيلة التي عاشت في الهوان والعبودية، وترضخ لدفع الضرائب والغرامات... إنما هي عاجزة عن تأسيس دولة..»[1].

---

(١) المقدمة ص ٢٩٥-٩٦، م.

«والقبيلة التي تستسلم لمباهج الترف (بفضل اتصالها الوثيق بالدولة) إنما تخلق عقبات تحول دون بلوغها الدولة»[1].

ويشير ابن خلدون إلى أن تطور القبيلة، لا يكون ضرورياً، إذا ما ظهر بواسطة تعاقب ظاهرات. ويمكن أن يخفق لدى أي من مراحله، تحت صدمة قبيلة أخرى أكثر قوة.

إن ابن خلدون لا يحول التاريخ إذن من مجرد ظاهرة دورية إلى تكرار تطور دولة نموذج، تمر عبر مراحل فتوة، ونضج ثم انحدار. فهو يقدم تاريخ هذا المغرب الذي تسيطر عليه البُنى القبلية، أشبه بتفاعل وصراع المنظمات السياسية التي تبحث عن بسط تفوقها، والتي هي في مراحل تطور مختلفة. ولكي يستخدم صورة ما، فهو لا يعتبر تاريخ المغرب نظير تكرار دور حيوي لدولة واحدة، هي مثل الكائن البشري، تعرف فتوة، ونضجاً، وشيخوخة، وموتاً، بل يعتبره أشبه بجيش من الرجال الفتيان، والمراهقين والعجزة، يصارع بعضهم البعض الآخر. وكل واحد من الفتيان يرمي إلى التملص من سلطة المراهقين، ويبحث عن إزاحة العجزة. وليس كل الفتيان بمتأكدين من النصر، لأن عدداً قليلاً فقط سينتصر، ولكن كل العجزة متأكدون من الهزيمة القريبة إلى حد ما. والذين هم في عنفوان العمر، هم الأقدر على إرغام الفتيان على الطاعة، والاستيلاء على سلطة العجزة الذين أضحوا بمتناول يدهم.

---

(١) المرجع نفسه، م.

إن مفهوم ابن خلدون عن تاريخ الشمال الأفريقي ليس على شيء من الفهم الآلي: فهو ناجم عن تشابك مؤسسات المجموعات القبلية، التي يحدد تفاعلاتها إلى حد كبير، التطور الداخلي لكل منها. فالمفهوم الخلدوني للتاريخ يمزج سلاسل من الأسباب المستقلة نسبياً، والتطورات المزاحة والتابعة، ويستند إلى تفاعل عوامل داخلية وخارجية لكل من القبائل التي تشكل تركيب الشمال الأفريقي.

وفضلاً عن أهمية الظاهرات الدورية التي تميز العصر الوسيط المغربي، موضوعياً، فإن مفاهيم ابن خلدون لا تنتج من فكرة دائرية للزمنية. فهو لم يكن قادراً حقاً، في ذلك العصر من الركود النسبي، أن يطور بوضوح فكرة تطور تاريخي طويلة المدى، مكونة من مراحل متعاقبة ومتباينة من حيث النوع. لكنه لا يوافق على أسطورة العودة الأبدية، وهو يشير إلى أن التاريخ، لا ينتج من لعبة العوامل الأبدية نفسها، وإنه ليس تكراراً مستمراً. وهكذا يصر في مناسبات عديدة على التبدلات الأساسية الممكن حدوثها في غضون الأزمنة:

«فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة. والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة تخرجه مع الذهول والغفلة عن قعده... فربما يسمع السامع كثيراً من إخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً فيقع في مهواة «من الغلط»[1].

(١) المرجع نفسه، ص ٤٧، ٤٨.

وإننا لنذكر، بالتالي، أن ابن خلدون، بسبب أهمية أحد هذه التحولات الرئيسية للظروف التاريخية، يبرر رغبته في البحث عن الأسباب العميقة لتاريخ عصره. وبلده:

«وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة وعالم محدث. فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها...»[1].

وتجدر الملاحظة أنه يوجد في الإسلام القروسطي، عدد كبير من الأيديولوجيات البالغة الانتشار، والمستندة إلى هذا المبدأ القائل بالتكرار الدوري للأحداث التاريخية. ولم يكن الشيعيون وحدهم الذين طوروا معارف نبوية بسبب اعتقادهم بعودة الأشياء الأبدية، وإنما ذهب في ذلك أيضاً عدد من الصوفيين. فلو أن تحليل ابن خلدون كان ناجماً، كما قيل، عن مفهوم دوري للزمن، ولو لم يكن التاريخ عنده سوى تكرار لأدوار أبدية، فلماذا لم يرغم أفكاره باستقائه البراهين من المذاهب الصوفية التي كان بالتالي يقدرها؟.

إنه لا يحجم عن التلميح إطلاقاً، عندما يدرس تطور الدولة المغربية، ولكنه ينتقد بحزم في مناسبات عديدة ومن وجهة تاريخية، المدافعين عن مثل هذه الاعتقادات الدورية:

«وما يقولونه يكاد يكون كلياً من ألغاز ومجازات، يشرحونها

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٣.

أحياناً مع مفسريهم!... فبواسطة النبوة تظهر الحقيقة إثر الغباوة والخطأ، ثم تجيء الخلافة، وتعقبها الملكية الزمنية التي تتحول إلى فوضى، كبرياء وابتذال الخ...»[1].

وبعدما بين بإسهاب كل إبهامات مثل هذه الاعتقادات، وكل تناقضاتها، يخلص ابن خلدون إلى القول:

«وقد حملت على الاعتقاد أن ليس شيئاً من ذلك صحيح، لأن كل هذه الإشارات ليست مبنية على أي مبدأ علمي أو فلكي، أو أي مبدأ آخر»[2].

إذن، إن ابن خلدون يدين الاعتقادات بمثل هذه التنبؤات المبنية على مبدأ العودة الأبدية. وهو من ناحية أخرى، يجود بجلاء حقل تطبيق نظرياته في بقاع وعصور محددة تماماً. كما يبين أخيراً أن تاريخ الشمال الأفريقي لا يمكن إرجاعه إلى تسلسل ميكانيكي وتبسيطي، وإنما هو ناجم عن تشابك مؤسسات قبائل عديدة هي أيضاً في حال تطور. إذن، من الصعب والإسراف رد فكر ابن خلدون إلى فلسفة دورية للتاريخ. فمخطط تطور الدولة النموذج التي تتشكل، وتتطور، وتنحدر وتموت، لا ينبثق من العرض المشوه لمفهوم فلسفي حول الواقع التاريخي، وإنما ينبثق من المراقبة الحكيمة للوقائع، ومن تعميمها تعميماً موضوعياً وعقلانياً.

إن ابن خلدون، كما سنرى، قد طور، خصوصاً، في الجزء

---

(١) المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٩٢، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٣١، م.

الثالث من مقدمته عدداً من الاعتبارات الفلسفية. وهي بالضرورة تنبع من المذاهب المنتشرة في العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر، ولا يمكن اعتبارها خلدونية بنوع خاص. فالفكر التاريخي لدى ابن خلدون، أغنى بكثير من مفاهيمه الفلسفية. وما هو أكثر أصالة، وأهمية، في مؤلفه، بلا مراء، لا يجعل منه فيلسوفاً وحسب، وإنما يجعل منه مؤرخاً عظيماً جداً.

* * *

إن مقدمة ابن خلدون، ليست، بالنسبة إلى بعض المعلقين الحديثين، عمل مؤرخ، وإنما هي علم اجتماع. وهي لا تسجل ظهور المفهوم العلمي للتاريخ، بل تسجل مفهوم علم للثقافة. وإنما يكون هذا الجدل شكلياً جداً، إذا كان مفهوم ابن خلدون، وهو مجرد «مؤرخ ثقافة»[1]، لا يستند إلى تحديد هام حتى لا يشوه فكره.

حقاً، لقد أعطى ابن خلدون مركزاً بالغ الأهمية لدراسة الشروط الاقتصادية والاجتماعية. وهو أحد أوائل، إذا لم يكن أول، من تفحص المجتمع بمعزل عن الاهتمامات العملية أو المعيارية. ومع ذلك يكفي أن نلقي نظرة على إعادة الترتيب التي أجراها بعض علماء الاجتماع على فكر ابن خلدون، لنتأكد من أنهم قسموه، ثم أعادوا تركيبه وفق نسق من اهتمامات لم تكن خاصة به إطلاقاً. هكذا قدم عيساوي[2]

---

(١) فون كريمر، ابن خلدون وتاريخه الثقافي للدولة الإسلامية.

(٢) س. عيساوي، فلسفة التاريخ عند العرب.

نخبة من نصوص، معروضة بالشكل التالي: ١- منهج. ٢- جغرافيا. ٣- اقتصاد. ٤- ماليات الدولة. ٥- سكان. ٦- مجتمع ودولة. ٧- دين وسياسة. ٨- معرفة ومجتمع. ٩- نظرية الكائن والمعرفة».

إن ابن خلدون لم يعمل إطلاقاً في دراسة بمثل هذه المنهجية لتلك المسائل الاقتصادية، والاجتماعية، والفلسفية. وهو لم يحقق مثل هذا البحث. والواقع، إن هذا التصنيف هو، من جهة: نتيجة مفهوم حديث جداً لعلم الاجتماع وللاقتصاد السياسي. ومن جهة أخرى، وهذا أمر أساسي، كان لابن خلدون في الأساس: هدف تفسير الأحداث التاريخية، لا القيام بدراسة منهجية للمجتمع بمجمله. وتبدو محاولته منطقية ومنهجية شرط النظر إليها من زاوية اهتماماته الحقيقية. لهذا لم يباشر ابن خلدون بدراسة «ماليات الدولة» بذاتها. ولكن بعدما عرض بسرعة أهميتها في حياة الدولة، أشار إلى القضايا المالية التي على الحكومة أن تحلها أثناء تطور الدولة تدريجاً. وهذا بالاشتراك مع العوامل الأخرى التطورية أيضاً، والتي تحدد قوة أو ضعف الإمبراطورية في مختلف مراحل وجودها.

ويثابر ابن خلدون على استقصاء العوامل السياسية، والبحث عن أسبابها العميقة. وهو لا يبحث عن تحقيق وصف سوسيولوجي لكل عناصر الحياة الاجتماعية، بل يبحث ليفهم مصير الدول. هكذا تفسر بعض «الثغرات» الموجودة في تحليله الاجتماعي: فهو مثلاً، لا يدرس إلا بشكل جد هامشي، المجموعة القبلية المساواتية، التي لا وجود

فيها للعصبية، لأن هذا الأنموذج من القبائل، برغم انتشاره، يستطيع أن يكون صانع دولة. ولا يشير ابن خلدون، بالفعل، إلى مؤسسات حيوية إلى هذا الحد، إلا إلى مجلس القبيلة، «الجماعة، رمز ونتيجة المساواتية القبلية. لكن هذه ليست القوة السياسية الهامة. وفي المقابل فقد وجه ابن خلدون كل انتباهه إلى درس العصبية، التي كانت لها الأهمية الضخمة، المعروفة في صيرورة الدولة».

إن محاولة عدم تركيز أصالة وأهمية ابن خلدون، إلا على المقاطع التي تبدو سوسيولوجية صرفاً، إنما هي تشويه غير خطير يحذف الخط الأساسي لفكره: وهو البحث عن الأسباب العميقة للأحداث التاريخية في تطور البُنى الاجتماعية.

إن رؤية علم اجتماع، وتاريخ، منفصل أحدهما عن الآخر في مؤلف ابن خلدون، ليبتر فكره ويجرده من القسم الأكبر من قيمته. إن ابن خلدون لم يضع جدول شروط اقتصادية واجتماعية، بمثابة ضرب من زخرف، تدور أمامه الأحداث. لقد بحث، وهذا هو الشيء الأساسي، عن تفسيرها بتطور المعطيات الاقتصادية والاجتماعية. ولكن، بالنسبة إلى بعض المدافعين، «واعين الأيديولوجيا الكولونيالية، وغير الواعين»، لم يكن مستحباً أن يظهر مفكر شمالي أفريقي بمثابة خالق علم أساسي و«خطر»، ألا وهو: التاريخ.

صحيح أن ابن خلدون يبدي بعض الارتياب، بالنسبة إلى العلاقات القائمة بين درس وقائع الحضارة، وبين درس أحداث تاريخية. ففي بعض المقاطع، يبدو أنه يرى الأولى، فعلاً، بمثابة علم

مستقل، ومساعد للبحوث التاريخية. إلا أنه، عملياً، وفي عدة مقاطع أيضاً، يصر على وحدة هذين القطاعين اللذين لا فكاك لهما، وإذا كان قد تضايق من كون المفهوم التقليدي للتاريخ، كان سرد الأحداث السياسية الهامة بوجه خاص، فإنه لم يكن ليغرب عنه أن أصالة «طريقته في كتابة التاريخ»، تقوم تماماً وبشكل جوهري، على الترابط الذي يجريه بين درس الأحداث، وبين درس البُنى الاجتماعية، وأسبابها العميقة:

«وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوباً شرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها»[1].

يبدو إذن، بلا ريب، أن ابن خلدون قد أدرك تماماً، أن أصالة مفهومه للتاريخ، تكمن في هذه الوحدة بين درس العمران، وبين درس الأحداث السياسية والعسكرية. وهي تشكل أيضاً هذا «المنهج الجديد لكتابة التاريخ»، لا التاريخ الأدبي التقليدي، الذي يعتبره بمثابة علم.

إن هذا العلم، ضمن الحضارة الإسلامية القروسطية، يشكل قسماً مما يسمونه بـ«العلوم العربية»، إلا أنه كان أيضاً إلى حد ما، علماً كالبلاغة، والشعر، والحقوق الدينية. فالتاريخ السردي لم يكن مصنفاً ضمن «العلوم الفلسفية»، وهي تراث الإغريق، لا بالنسبة إلى

---

(١) المقدمة، ١، ص ٦.

أهميته في الحقل الديني وحسب، «التاريخ هو علم السنة الإسلامية) بل لأن الفلاسفة الإغريق أيضاً لم يجدوه مطابقاً لتفسيرهم معنى العلم: فالتاريخ السردي، وهو تعداد موكب من وقائع، خاصة، وقضايا، مختارة و فق معايير ذاتية، لا يمكن بأي حال اعتباره بمثابة تظاهرة فكر علمي. فلقد كان، على العكس، أحد أشكال «المعرفة التلقائية» الأكثر بروزاً. وفي الفصل المخصص لعرض خصائص هذه «العلوم الفلسفيه»[1]، يحرص ابن خلدون على العودة إلى التصنيف التقليدي، الذي يستثني التاريخ، لأنه لم يكن «مفهوماً»، بالإجماع، بشكله الأدبي والسردي.

وفي المقابل، يصف ابن خلدون مفهوم التاريخ، الذي هو مفهومه، بين «العلوم الفلسفية»، أي العلوم الحقيقية فيقول:

> **«إن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة... وكأنه علم مستنبط النشأة.. وإذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض إزالتها، يجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه»**[2].

وتجدر الإشارة إلى الرصانة التي يبديها ابن خلدون في مجموع أدلته. فالمفكرون المسلمون كانوا يضعون ثلاثة شروط لخلق علم جديد، وعليه أن يقدم موضوعاً خاصاً، وقضايا للحل، وغاية للبلوغ.

---

(١) المقدمة، ٢، ص ٧٦٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٣، يلاحظ في هذه الفقرة أن قسمها الثاني في النص الفرنسي لا ينطبق على ما جاء في المقدمة، فآثرنا المقدمة عليه، (المترجم).

ويشير ابن خلدون بإيجاز إلى هذه الفرائض الثلاث: إن لعلمه الجديد موضوعاً هو: عمران المجتمع البشري. وله قضايا للحل هي: «الوقائع التي تتصل بجوهر المجتمع ذاته» (الأحداث التاريخية). أما غاية هذا العلم فه:

> **«وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط.. وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة، لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة»**[1].

ويبدو، وهذا مجرد افتراض، أن ابن خلدون، بشكل واع إلى حد ما، قد تجنب طرح القضية الأساسية على الصعيد الفلسفي، وأنه تلافى التوضيح الحقيقي. وفي المقطع المذكور آنفاً، لا يتصرف ابن خلدون إلا تلميحاً، ولا ينظر إلى هذا العلم الجديد إلا من زاويته الأضيق، أي بمثابة وسيلة تحقيق الأخبار التاريخية. فعلام هذا السعي المريب أو المقيد. إن التاريخ في مفهومه التقليدي يخص العلوم «المنزلة»، أي العلوم «العربية»، وقد كان اتجاهه الديني كبيراً. والبرهنة التي بموجبها ينبغي أن يوضع التاريخ في عداد العلوم الفلسفية، والتي لم تتوضح لدى فقهاء الدين، أوشكت أن تكون واهية وخطرة.، قد استطاع ابن خلدون أن يقصر العلم الجديد الذي أوجده على حجم دراسة مساعدة.

ومهما تكن الأسباب، فإن هذا المعنى التحديدي لا يتعلق بفكر ابن خلدون العميق. فلقد أشار، بالفعل، في مقاطع أساسية، إلى الوحدة التي كانت قائمة بين «شكل التاريخ الخارجي»، وبين شكله السردي

---

(١) المرجع نفسه.

والأدبي الذي «يصلح لعرض الأحداث»[1]، و «خصائصه الداخلية» التي هي:

«نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»[2].

غير أن هذا المفهوم للتاريخ بشكله الداخلي، إذن الأساسي، إنما هو غير منفصل عن دراسة المجتمع. فهو ليس فقط علماً مساعداً للتاريخ كما يقترح ابن خلدون. إن العلم الجديد، الذي يتحدث عنه قد أوجده، هو التاريخ الحقيقي برمته، بوصفه علاقة وشرحاً لوقائع الماضي.. فالتاريخ يكف عن أن يكون فرعاً من الأدب ليصبح علماً:

«فهو لذلك أصيل.. وجدير بأن يعد في علومها وخليق»[3]

لقد انتقد طه حسين ترجمة دي سلان، التي أحالت الكلمة العربية «علم»، إلى كلمة (Science) وهي كذلك بالفرنسية، فيما هي تعني «معرفة» في معنى عام جداً. ويقترح طه حسين هذه الترجمة: «إن التاريخ هو فرع من الحكمة، ويجدر اعتباره في عداد معارفها». وإذا كان طه حسين حرفياً على حق دونما ريب، فإن استنتاجه بان ابن خلدون لم يشكل قط مخطط جعل التاريخ علماً بما في الكلمة من معنى، يستند إلى مفارقة تاريخية هي:

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣.

إن مفهوم العلم كان سيئ التعليل في القرن الرابع عشر، وإن العلوم لا تفرق بشيء عن الفلسفة.

فإذا كان ابن خلدون لم يصغ بوضوح مفهوم العلم، فذلك أمر طبيعي جداً. أليس التاريخ حتى اليوم معتبراً كعلم من نوع خاص؟. وما يشكل الطابع الأساسي للتاريخ، عند ابن خلدون، وطبيعته «الداخلية»، لينطبق بدقة على ما نسميه علم التاريخ منذ القرن التاسع عشر.

ومع ذلك، فمن الأكيد أن ابن خلدون قد أدرك أن مفهومه للتاريخ يشكل فرعاً جديداً من المعرفة. ولهذا الموقف معنى كبير. وبالفعل، لقد كان العلم يومئذ، سواء في العالم الإسلامي أو في العالم المسيحي القروسطي، معتبراً بمثابة كل سكوني غير قابل إطلاقاً الاتساع والتطور. وكان يعتبر أنه من المستحيل زيادة المعارف العلمية بمكتشفات جديدة، وأنه ينبغي فقط التعلم، والتدقيق، وتكييف ما هو معروف سابقاً. إن النظرة الجامدة إلى العلم المنجز بشكل نهائي، كانت مرتكزة على اعتبار «للقدماء» لا يحد، ومسنودة بمفاهيم دينية قوية بنوع خاص. وبالاستناد، على هذا النحو، إلى أحاديث كثيرة، جرى الحصول في العالم الإسلامي على اعتبار التجديد والبحث بمثابة مرادفات للمسيرة المغامرة والمهرطقة. أليس القرآن، بالفعل، التعبير المقدس والكامل للمعرفة؟... إن الانتقادات التي يوجهها ابن خلدون إلى سابقيه، ووعيه في خلق «علم جديد»، أو فرع جديد للمعرفة، هما علامة فكر فريد، في مرحلة، بدأ فيها الخدر الثقافي يتغلب في كل الصعد.

والخلاصة، إن التاريخ الذي يعرفه ابن خلدون، إنما هو علم. وهو يتمتع بالخصائص التي تميز علماً عن فن، أو عن كل خلق فكري آخر. والظهور الوجيز للعلم التاريخي، في منتصف القرن الرابع عشر، وهو مرحلة الركود الثقافي، إن لم تكن مرحلة انحداره، يشكل واقعاً خارقاً حقاً. فالمهم إذن، البحث عن أسباب هذا الحدث.

المحيط التاريخي والميراث العقلاني

إن ظهور العلم التأريخي قبل خمسة قرون من انطلاقه الكبير في أوروبا، في أثر مؤلف لم يكن له متابع حقيقي، ليشكل حدثاً خارقاً. إن تفوق ابن خلدون على صعيد الفكر التاريخي لعظيم، وهو من التفوق على من سبق القرن التاسع عشر من المؤرخين، بحيث نحاول أن نرى فيه «كوكباً مستوحداً»، ونرى في مؤلفه «أثراً مدهشاً فريداً»[1].

غير أن ابن خلدون ليس نبياً، وليست المقدمة معجزة. فلقد ظهرا وسط الحضارة الإسلامية، وهده الموضعة إلى حد ما، طبيعية، خلال الحضارات لما قبل الصناعية. ولا مراء في أن الفكر التاريخي كانت له الأهمية الكبرى في العالم العربي. إن التاريخ، الذي كان مخنوقاً في الهند، ومهزولاً في الصين، كان له حقاً مركز مرموق في ثقافة العالم المسيحي، لكنه في العالم العربي لعب دوراً رئيسياً سواء في التكوين الثقافي للرجل الشريف، وفي الحياة الاجتماعية والأدب، أو في

(١) أستر، دفاتر الجنوب، ١٩٤٧.

النشاطات الأساسية الإدارية، و في الفكر الديني. وقد أشار ل. غارديه إلى هذه «القابلية للجو التاريخي التي شكلت إحدى مميزات الإسلام خلال قرون»[1].

وفي معظم الحالات، لم يكن طبعاً ثمة اختلاف كيفي رئيسي بين الفكر التاريخي في العالم اليوناني، وبين الفكر التاريخي في البلدان الإسلامية، فقد كان هذا الفكر يظهر في أنواع أدبية أو حكائية.. وهناك، في المقابل، إذا جاز التعبير، اختلافات كمية هائلة. وللدلالة على المركز الكبير الذي يحتله التاريخ في الثقافة الإسلامية، ألم يخص أكثر من ألف وثلاثمئة كتاب لمؤرخين عرب. (ما عدا الخلاصات) في المرحلة الممتدة بين القرن التاسع وبين القرن الثالث عشر؟.

ففي اليونان، وفي روما، وفي بيزنطيا، وبحجة أولى في أوروبا الغربية القروسطية. لم يدخل التاريخ إلى هذا الحد من النشاط الثقافي. كما أنه لم يبلغ مثل هذا الانتشار ولا مثل هذه الأهمية. فلقد كان العالم العربي، في العصر الوسيط، الحقل الثقافي الذي ظهر فيه الفكر التاريخي أكثر من سواه. وهذا التطور الكمي، ليس، دون أدنى ريب، بلا علاقة مع ظهور هذا التحول الكيفي للفكر التاريخي الذي يشكل مؤلف ابن خلدون.

إذن ينبغي شرح أهمية التاريخ الكبرى داخل الثقافة الإسلامية:

قبيل ظهور الإسلام، كان العرب قد أظهروا اهتماماً ما بالتاريخ:

---

(١) الحاضرة الإسلامية.

إن أدبهم الشفهي يبين العناية التي كانوا يبذلونها لدرس نسبهم، وخصوصاً الدور الذي كانوا يعطونه لأخبار المعارك الملحمية التي كانت تنشب بين القبائل.

فعلى غرار المسيحية، وربما على وضوح أكثر، فتح مذهب محمد السبيل إلى مفهوم تاريخي للحياة ولمصير الإنسان: فالتحديد لبداية ونهاية في غضون الزمن، المعين بأحداث مشهودة، قد دمر المفهوم الدوري للزمنية، وأقام مفهوماً للزمن مؤاتياً لتطور الفكر التاريخي: فالتاريخ البشري لم يبق تكراراً، وأصبح تطورياً. ولم يعتبر محمد أن مجيئه كان نهاية تطور سجله ظهور أنبياء آخرين. وهذا ما أتاح، إلى حد ما، للمؤرخ ابن قتيبه، أن يضع نفسه في اتجاه تطور شامل لكل يقرر أهمية دينه. وقد أكد محمد، من ناحية، أن مهمته النبوية تستند إلى معرفته للتاريخ الغابر، والآتي.

وعلى الرغم من تركيبه، فإن القرآن الموجه أصلاً إلى جماعة من الناس، لم يستطع أن يقدم بوضوح جواباً عن كل من الأسئلة التي تتطرح في مجتمع بحجم إمبراطورية شاسعة. كما أن دراسة التصرف الذي كان عليه النبي في العديد من مناسبات حياته، قد كانت بالغة الأهمية من أجل إيضاح حكم فقهاء الشريعة. فهذه «الأحاديث» التي تكمل القرآن، والتي هي في أساس السنة التقليدية، قد جمعت، ونوقشت، وصححت، وشرحت بفضل جهد المؤرخين الضخم. والحق، أن ضرورات ما هو مقدس، كانت تحد غالباً من الفكر النقدي. غير أن

هذا الإسناد المستمر إلى قصة مكونة من أحداث روحية وسياسية، قد صقل أفكاراً كانت المسيرة التاريخية الأساسية بالنسبة إليها ضرورية بشكل دائم. إن اختيار الأحاديث كان يقتضي استخدام بعض المناهج التاريخية، ويستلزم العمل على نقد نصوص وشهادات: وهكذا فإن البخاري، في القرن التاسع، جمع زهاء ثلاثمئة ألف حديث، ولم يحتفظ إلا بعشرات منها، بعد ما بين خطأ الأحاديث الأخرى. إذن، كان المؤرخ موكلاً بمهمات بالغة الأهمية: عليه أن يقيم بدقة صيرورة ومناسبات كل حادثة في حياة النبي، وأن يحكم بصدق الشهادات وأصالة النصوص. فالتاريخ في العالم الإسلامي، هو إذن، علم السنة. وأهميته في الثقافة العربية، إنما تتأكد بكون أول نص كتب في النثر العربي الذي حفظ، كان بالضبط حياة النبي التي ألفها ابن إسحاق سنة ٧٦٣.

غير أن التاريخ لم يبق محصوراً في هذه المهمات الدينية البحت. وإذا كان انتشار المسيحية خلال مدة طويلة، من عمل الناس البائسين، الذين اهتدوا بطريقة شخصية وغالباً سرية، فإن انتشار الإسلام اتخذ أشكالاً مختلفة بشكل أساسي. فلقد حصل بطريقة مشهودة سياسياً وعسكرياً. منذ البداية، وجدت دولة منظمة، ورئيسها الخليفة الممسك بزمام السلطات السياسية، والعسكرية، والدينية، وقد اختلط تاريخ الدين، خصوصاً في الأزمنة الأولى، وهي المرحلة الأساسية، بالتاريخ السياسي والعسكري، بحيث أصبحت مهمة المؤرخ المسلم سرد

مسار الفتوحات المذهلة التي حملت كلمة النبي من «الأكيتين» حتى «تركستان». وكان لهذه العلاقات التاريخية أيضاً هدف تمجيد حماسة المدافعين عن الإيمان. ألم يحصل العديد من الاهتداءات بتأثير هذه الكتب التاريخية، التي تشهد على قيمة الدين من خلال النجاحات السياسية لدى المؤمنين به؟

ومن ناحية أخرى، كان المؤرخ مكلفاً من قبل الملوك وعمالهم تدبيج تاريخ مختلف الشعوب التي تشكل الإمبراطورية، وتجديد الشروط التي انضموا فيها إلى الإسلام. وبالفعل، فإن نظام هؤلاء، القانوني والضرائبي، كان بالغ التباين حسب انضمامهم، سواء أكان طواعية أم بالإكراه.

وأخيراً، فإن الأحداث التاريخية التي أعقبت موت النبي، وحروب الخلافة، وإبعاد علي صهر النبي إلخ... قد كان لها عواقب كبيرة، وقد درست بدقة.

إن هذه الأهمية للوظيفة التاريخية في العالم الإسلامي، قد تدعمت من قبل انطلاقة الثقافة العامة، وخصوصاً من جهة تطور حضارة كتاب حقيقية. ففي أواخر القرن الثامن دخلت بغداد الوسائل الصينية لصناعة الورق والتجليد. وقد حرص كل ملك، وكل مدينة، وكل جامع، أن يمتلك مكتبة، وكان الأغنياء بنوع خاص يجعلون مدعاة اعتزازهم ما في مجموعتهم من كتب نادرة. وكان التاريخ يحتل مركزاً مرموقاً بين هذه المؤلفات، ويقال بأن مكتبة الفاطميين في القاهرة، كانت تضم

زهاء مليوني كتاب من كل الأنواع، وفى عدادها ألف ومئتان وعشرون نسخة من تاريخ الطبري وحده. وهذا الاهتمام بالكتب أفاد كثيراً تطور الأعمال التاريخية: وقد كان للمؤرخين المسلمين عملاء كثر، ولديهم مصادر وثائقية شاسعة، وغالباً دقيقة، يتقمّشونها بنهم أحياناً. وقد أصبح علم كتابة التاريخ، بلا نزاع، أحد أبرز الفروع وأكثرها سطوعاً في الإنتاج الثقافي الإسلامي.

لقد كان التاريخ يحتل مركزاً متفوقاً في الثقافة الإسلامية، منذ التعليم الابتدائي، حتى التعليم العالي. وكانت الأخبار التاريخية، القراءة المفضلة عند المراهقين، كما كان «الرجل الشريف» في العصر الوسيط الإسلامي لا يستطيع أن يتصور ذاته بدون ثقافة تاريخية قوية، إن لم يكن ذلك من أجل أن يصبح محدِّثاً مرموقاً. كانت أقل خطبة محشوة بألماعات الأحداث، ونوادر تاريخية لا يمكن جهلها. وقد كتب ابن خلدون يقول: «إن التاريخ هو الذي يشكل فتنة التجمعات الأدبية». فإذا ما حققت معرفته نجاحات اجتماعية، فهي تجتذب أيضاً البركة السماوية: فالتاريخ، بوصفه جزءاً أساسياً من «العلوم العربية»، يفضي إلى الحكمة، وإلى فهم أشياء من السنة والحياة الدينية. والتاريخ أخيراً، هو في العالم الإسلامي القروسطي، مدرسة الحياة السياسية والإدارية والعسكرية. فالخليفة الشهير جداً، معاوية، هو الذي افتتح تقليد الثقافة التاريخية التي تميز الملوك المسلمين: وقد قيل بأنه كان في الثلث الأول من الليل، يستقبل القصاصين الذين يقصون عليه «أيام

العرب الكبرى» وسواهم من الشعوب، ويعرضون له السياسة المتبعة من قبل ملوك الأزمنة الغابرة. وبعدما يكون استراح في النصف الثاني من الليل، يطلب أن تقرأ على مسمعه حتى الصباح، مؤلفات تصف حروباً، وخططاً، وتنظيمات، ومبادئ حكم. يقول ابن خلدون:

«إن فن التاريخ مع الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركاب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأفيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال»[1].

أن التاريخ، سواء كان معرفة ابتدائية، أو عالية، يشكل جزءاً أساسياً من الثقافة الإسلامية القروسطية. وهو يتخذ الأشكال الأكثر تبايناً، من: سير حياة، وبالدرجة الأولى، حياة النبي، ومعاجم سير، وسجلات مدن (منها تاريخ دمشق الموضوع سنة ١١٧٥ في ثمانين مجلداً) أو سلالات، ووقائع، وقصص كبيرة شاملة. ونحن لا نستطيع أن نسمي إلا الأكثر بروزاً، في عداد المؤرخين المسلمين والكثيرين جداً: فمنذ النصف الثاني من القرن الثامن، ظهرت آثار ابن إسحاق، والواقدي، المخصصة لحياة النبي. وقد افتتح ابن قتيبة، والدنيوري، واليعقوبي، التاريخ الشامل، واختص البلاذي في تاريخ الإسلام وفتوحاته. أما مؤسس علم كتابة التاريخ الإسلامي، والذي رجع إليه سائر تابعيه، فهو الطبري (٨٣٩ - ٩٢٣) الذي وضع تاريخاً للعالم، منذ آدم حتى

(١) المقدمة، ص ٢.

القرن العاشر، ويُعد كتابه مرجعاً ضخماً، يبدو بمثابة معنى أكيد للدقة والصدق. وإذا ما اكتفى الطبري، في الغالب، بجمع وقائع وروايات مأثورة، فقد عمل أيضاً على تحسين سير الأخبار وتلوينها. وتجدر الإشارة إلى مؤلف الصولي، وهو مذكرات شخصية حول السلالة العباسية، وإلى ثابت بن سنان، الذي وضع تاريخاً مفصلاً عن القرن العاشر، حيث يبرز فيه اهتمام بالشرح الذكي. وهناك المسعودي، وهو الرحالة الكبير المنفتح الذهن، قد وضع تاريخاً من أهم التواريخ. وتبرز في القرن الثالث عشر مؤلفات ابن خلكان، وابن الأثير، وأبي الفداء، وهي سير ذاتية بنوع خاص.

لقد كان العالم الإسلامي، إذن، المنطقة التي ظهر فيها الفكر التاريخي في العصر الوسيط.، بأشد قوة، كما كان البقعة التي احتل فيها المركز الأهم في مجمل الثقافة. فليس ابن خلدون، إذن، حدثاً شاذاً، ولكن أثره هو تتويج هذا الإنتاج التاريخي الأدبي الضخم. إن فكره لم يتكون في هذا المحيط التاريخي وحسب، ولكن التقميش الوثائقي الغزير، وهو في أساس منهج المقدمة المقارن، هو أيضاً ناجم إلى حد كبير عن الإنتاج التاريخي الهائل الذي يميز العالم الإسلامي.

ليكن مؤلف ابن خلدون ليس مجرد امتداد لهذا الأدب الغزير. فالمقدمة تشكل تحولاً حقيقياً للفكر التاريخي: فالأسباب العميقة للأحداث، لأول مرة يبحث عنها في مجمل الشروط الاقتصادية وفي تطور البنى الاجتماعية.

إن مفهوم التاريخ الذي ابتدعه ابن خلدون، هو من الجدة،

والثورية، بحيث أن أهميته لم تفهم حق الفهم. إن معاصريه، والمؤرخين العرب في القرون التالية، من خلال تبجيلهم أباه، يبحثون عن أسباب عظمته في مظاهر كتابه، التي يمكن أن يبدو بمثابة الأقل بعداً عن المفهوم التقليدي للتاريخ. والمؤلف الوحيد الذي أعطى مركزاً ما للاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية بمناسبة التطور التاريخي، إنما هو قدامه بن جعفر الذي عاش في القرن العاشر. ولكن ف. روزنتال الذي أشار إلى هذا المؤلف العربي الوحيد، الذي يذكر بابن خلدون، يستنتج غياب العلاقة بين مؤلفي الاثنين، وليس ثمة من يعرف سابقاً حقيقياً لابن خلدون، ولهذا تبدو أصالته أكيدة.

إن المواد التي استخدمها ابن خلدون متأتية من تبحره، وخصوصاً من ملاحظاته، ومن اختباره الملموس كرجل سياسة. وما يميزه أساساً، بالنسبة إلى مؤرخين آخرين، هو اهتمامه البالغ بقانون السببية. فهو يتجاوز تحليل الأسباب المباشرة، لكي يتقدم في البحث عن الأسباب العميقة، على الصعد، التي لا تصدر عن الفكر التاريخي التقليدي.. فإذا كان التاريخ بشكله الخارجي، ينص على «تسجيل الأحداث»، فإن خصائصه «الداخلية» هي تحليل وتصويب الوقائع، والتقصي اليقظ للأسباب التي أوجدتها، والمعرفة العميقة للطريقة التي جرت فيها الأحداث، وتولدت منها. إن «العمل لأجل الإفهام» هو المحرك، الأساسي لدى ابن خلدون، والهدف الذي يحدد منهجه:

«وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو

العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه فإذا فعلنا ذلك كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»[1].

ويبدو أن ابن خلدون قد سبق سبينوزا بثلاثة قرون، عندما كتب بصدد العمليات العسكرية، وأسباب الانتصار، يقول:

«إنما النصر مسألة حظ وصدفة، ولكن سأشرح ماذا أعني بهذا الكلام... النصر متصل بأسباب خفية وهذا ما يسمونه بكلمة صدفة»[2].

ويضيف ابن خلدون في مكان آخر، بقفزة مدهشة، قائلاً:

«الحقيقة هي قوة لا يقاومها شيء، والكذب شيطان يتراجع،مصعوقاً بألق العقل».

ولكن، إذا كان ابن خلدون، قبل القرن التاسع عشر، أحد المؤرخين النادرين في دفع الاهتمام بالعقلنة إلى هذا الحد بالفعل، فإن ثمة مفكرين إسلاميين آخرين كباراً قد قاموا بجهد مماثل، وأحياناً يفوقه، في حقول أخرى سوى التاريخ، مثل: العلوم الطبيعية، والطب، والكيمياء، والرياضيات، وذلك بالاتصال بالحركة العقلانية الكبرى التي تشكل أحد الفروع الأكثر تألقاً، في الفلسفة الإسلامية القروسطية.

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ٦١، ٦٢.

(٢) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٨٣، م.

وابتداء من القرن السابع، رافق الانطلاقة الاقتصادية الكبرى، والنشاط التجاري الحاد، والتحولات الاجتماعية التي أعقبت تكوين الإمبراطورية العربية، التي هي دولة تجارية عظمى، تطور ثقافي واسع. ونهضت في المدن الكبرى أرستقراطية تاجرة، نشيطة، جريئة، رحالة، فهمت الدين، لا بوصفه مثلاً أعلى للتزهد، بل بوصفه فكرة منشطة ودينامية. وطور بعض الفقهاء المشاهير (أمثال محمد الشيباني، أحد مؤسسي المذهب الحنفي) نظريات تذكر بتلك التي ساندها في أوروبا الملتزمون الكالفينيون عقب ذلك بثمانية قرون: إن النجاح في العمل لواجب ديني، الربح هو هبة من السماء. الاغتناء هو وسيلة لتمجيد الله ولخدمته[1].

وفي حقل الثقافة والبحوث العملية، شجعت الأبحاث العلمية، وعرفت الحركة العقلانية، بهذا الواقع، انطلاقة كبرى. كما أنها انتعشت بالتراث العلمي والفلسفي للفكر الإغريقي: فلقد أخرجه العرب من النسيان، وأنقذوه من الدمار، أقله النسبي، والذي لولاهم لكان شبه أكيد. وترجم عدد كبير من المؤلفات الإغريقية القديمة، وعلق عليها. وقد دقق المفكرون المسلمون في تلك المؤلفات، ولم يقتصروا على مجرد القيام بالترجمة والاحتذاء، كما أنهم أغنوها وواجهوها بوقائع جديدة، لقد حقق العرب بالفعل إبداعات أصيلة، من خلال نفخهم

(١) أنظر س. د. غوتين، نهضة البورجوازية في الشرق الأدنى، دفاتر التاريخ العالمي ١٩٥٧.

الحياة في مؤلفات قديمة. وقد أذن انصهار مشاركات الفلسفة الإغريقية والدين الإسلامي، بنشوء تيار جديد.

وهناك العديد من الفلاسفة العرب الكبار، قاموا في المقابل ببحوث علمية صرف، والتزموا بخط العقلانية، مطرحين، أقله في بعض الحقول، التفاسير الأسطورية أو الدينية، ليقوموا بكشف واع للواقع، والبحث عن قوانينه. إن التلاميذ الحقيقيين للماديين الأغارقة كانوا جد نادرين، باستثناء البعض (أمثال الطبيب والفيلسوف الكبير الرازي، الذي كان بوجه الاحتمال قريباً من الإلحادية). وإذا لم يكن، في الأساس، مفكرون غير مؤمنين فعلاً، فإن ثمة عدداً كبيراً من المفكرين في المقابل، قد رفضوا الظلامية، ومضوا في أبحاثهم مقتنعين بأن البحث العقلاني عن الحقيقة، سيقودهم إلى إثبات الكشف الديني. هكذا كان الكندي، والفارابي، وابن سينا، وكان في المغرب ابن باجه، وابن طفيل، وخصوصاً أحد كبار الفلاسفة العقلانيين ابن رشد. فانطلاقاً من شجاعة ثقته الباسلة بسلطان العقل وعقلانية الكون، طور ببراعة كبيرة، الموضوعة القائلة بعدم وجود تعارض بين الشريعة وبين العقل، وأوضح، أقله، للذين كانوا قادرين على تلمس دقة سعيه، الرموز، والأسرار، والأعاجيب التي رفضها.

لقد كان ابن خلدون كثير التأثر بهؤلاء المفكرين العظام: وقد انطبعت فتوته بتعاليم الآبلي المنطقي الكبير. وبعد ذلك وضع ابن خلدون في غرناطة شروحاً لمؤلفات ابن رشد، والرازي. وإنه لأكيد أن

هذا الاهتمام حول بالفهم والبحث عن الأسباب العميقة التي تحرك مسار ابن خلدون التاريخي، إنما هو ناجم، إلى حد كبير، عن فكر الفلاسفة العقلانيين الكبار. فإذا ما أشبعت هذه العقلانية القسم الأكبر من المقدمة، فهي تظهر بوضوح في عدة مقاطع، خصوصاً في ذلك الذي خصص للنقد التاريخي.

* * *

غير أن الصلة بين فكر ابن خلدون التاريخي، وبين فكر كبار الفلاسفة العقلانيين ليست سهلة. ذلك لأن مؤلفاتهم سابقة المقدمة بكثير، وهي تميز المرحلة الممتدة بين القرن التاسع والقرن الحادي عشر بنوع خاص. فلقد نضب هذا التيار العقلاني الكبير شيئاً فشيئاً، قبل أن يجد له تفتحاً نهائياً في آثار ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨). فمنذ أكثر من قرن، كان ثمة حركة رسمية دينية، واتجاهات صوفية مختلفة تكبت المفاهيم العقلانية.

ويمكن الاعتقاد، بالطبع، كما حاول م. مهدي وسواه، بأن ابن خلدون يصدر مباشرة عن الفلاسفة العقلانيين، وأنه الأخير فيما بينهم. لكن هذه الأطروحة، التي يغلب عليها كونها بسيطة نسبياً، لا يمكن الدفاع عنها إلا بصعوبة بالغة. ففي المقاطع الطويلة التي يخصصها للقضايا الفلسفية، لا يظهر ابن خلدون بمثابة خليفة للمفكرين العقلانيين، ولا لابن رشد الذي درس مؤلفاته، ولكن يظهر بمثابة المدافع عن المعتقد التقليدي، وحتى عن الأطروحات التي أشاعتها

الرجعية الدينية. وإذا كان صاحب المقدمة، في سعيه كمؤرخ، قد تأثر بالمؤلفات العقلانية الموضوعة قبل ذلك بعدة قرون، فإنه لم يكن أقل تأثراً بالحركة الرجعية الدينية التي كانت في غمرة ازدهارها خلال القرن الرابع عشر، وربما كانت كذلك في أفريقيا الشمالية أكثر من أي مكان آخر.

إن أسباب هذه الرجعية الظلامية لمعقدة. فهي إلى حد كبير، نتيجة بطء التطور الاقتصادي والاجتماعي في مجمل العالم الإسلامي. فالإسلام الذي كان ديناً ديناميكياً، أصبح شيئاً فشيئاً إيديولوجيا معرقلة، ضمن الحد الذي أصبح فيه معرقلاً بالخدر المستحوذ على المجتمع. وضمن الحد الذي أخذت فيه الطبقات السائدة أيضاً، تخشى الشروح التقدمية للدين.

كان العلماء، حوالى القرن الحادي عشر قد قبلوا بعض التسامح تجاه المفكرين الأحرار الذين يساندهم بعض الملوك أحياناً. لكن هذا العطف توقف عندما جلبت المصاعب السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية إلى الشرق الأوسط حركات عبر عنها، إيديولوجيا، ببدع هامة. وبرغم دقة طابعها المهرطق فإن طابعها المعارض كان يكفي لتجميع الناقمين. وهكذا اندغم سبب الهرطقة تدريجاً بالطبقات القائدة، التي للتأكد من الموظفين الأمناء، والحقوقيين المناسبين، كلفت رجال الدين خلق تعليم «مستقيم الرأي». فأصبحت المدارس، وقد كانت أصلاً معاهد خاصة ومتحررة، وأدوات تأطير مثقفين، قاعدة

رجعية معممة ضد الحركة العلمية والعقلانية. وشيئاً فشيئاً، استولت الاهتمامات اللاهوتية على الحياة الثقافية بأسرها، وأقصت الأبحاث الغريبة عن الدين.

ولم تلتفت هذه الرجعية الورعة، نحو الحركات الصوفية التي تدعو إلى الزهد، والهروب خارج الواقع، والتي من هذه الناحية، لا تمثل خطراً من وجهة نظر اجتماعية. وهكذا راحت الصوفية، وهي مذهب روحاني متأثر بالرهبنة المسيحية، والإشراقية الفارسية، والذهول الهندي، وعبادة الأولياء المحليين، تتطور بشكل هائل، بين الجماهير الريفية والمدينية. وبعدما كانت مقبولة إلى حد ما في البداية، اندمجت في المعتقد التقليدي من خلال مؤلفات الغزالي العدو الكبير للحركة الفلسفية العقلانية. فاتخذت الصوفية عندئذ مركزاً راجحاً في الحياة الثقافية بأسرها. وفي المدارس، وجهت التعليم الذي كان قد أصبح مدرسياً، صرفاً، نحو الإشراق والتأملات المضادة للعقلانية.

وبما أن الحياة الثقافية في العالم الإسلامي هي انعكاس حياة اقتصادية واجتماعية معاقة، فقد تميزت منذ ذلك الحين، أكثر فأكثر، بتوقف البحوث العلمية، وتكرار صيغ أدبية تقليدية. واختلط التهويم المصمم في الصوفية والتعبد، مع تصلب التعصب: وأصبحت التعليمات الاجتماعية للشريعة الدينية تفسر بمعناها الأضيق.

* * *

لقد كان المغرب في القرن الرابع عشر منطقة «تقية» بنوع خاص، لأنه متصل بالمذهب المالكي الصارم، وكانت الظروف العامة أدنى من أن تساند تياراً عقلانياً. كما أن طبيعة التعليم المستنير الذي استفاد ابن خلدون منه في صباه، ليبدو فريداً تماماً. فبفضل الوسط العائلي حيث عاش، وربما أيضاً بفضل أصوله الأندلسية، يعود حظ ابن خلدون في الحصول على ثقافة واسعة وذكية، وقد أشار بنفسه إلى مزاياها. وقد سمح له الوضع الاجتماعي لعائلته بأن يبلغ، شخصياً، فكر الفلاسفة العقلانيين الكبار، المحظورين منذ زمن طويل لدى التعليم الرسمي. ففي هذا الجو التقي العتيق، الذي كانه جو تونس، كان وصول علماء ومفكرين أندلسيين من بلاط المرينيين، يبدو بلا ريب، نفساً خارقاً من هواء نقي، هكذا يفسر حب الاستطلاع الذي استحوذ على ابن خلدون الصغير، بقرب الآبلي، ضيف عائلته، الذي كشف له المنطق والعقلانية. إن مفاهيم ابن خلدون العقلانية، هي إذن، فريدة في عصره. فهو مدين بها لوسطه العائلي، ولوضعه الاجتماعي الذي جعله نسبياً مستقلاً، وهو مدين بها طبعاً لجهده الشخصي ولمواهبه الثقافية.

عواقب الرجعية الدينية

غير أن ابن خلدون ليس فيلسوفاً عقلانياً تائهاً في القرن الرابع عشر، فبالرغم من التأثير القوي الذي مارسه عليه الآبلي وسواه، خلال صباه، فقد ظل مطبوعاً بقوة بطابع الرجعية التقية. إن انتسابه إلى الطبقات القائدة، ووضعه كملاك عقاري كبير، ودوره السياسي، وجهته جميعها نحو المعتقد التقليدي. وقد جعلته مهماته كقاض وداعية، بالإضافة إلى ذلك، وسط الفئة الاجتماعية التي تدفع الحركة الرجعية والصوفية. كما أن عزلاته في دير المتصوف أبي مدين، وانتسابه إلى الصوفية، كل ذاك كان بلا ريب مدبراً منذ مدة طويلة، بتأثير والد خصص قسماً كبيراً من حياته للأبحاث الصوفية.

إن إسهام ابن خلدون في الحركة التقية، يفسر وجود مفاهيم معادية للعقلانية بوضوح في المقدمة. وإنه لمدهش أن نلاحظ التعارض القائم بين بعض المقاطع في المقدمة، فقسم منها مزدان بأروع انطلاقة عقلانية، والآخر مشوب بأبرز ظلامية صوفية.

إن ابن خلدون لا يتردد في أن يدين بعنف «الضلالات»، ومؤلفات

ابن رشد وابن سينا الخطرة، التي، مع ذلك أعجب بها. ألم يتمادَ حتى القول بأن:

«الفلسفة هي علم باطل بحد ذاته، ومضر في تطبيقه».

وإذ ما عدنا إلى حماسات صباه، وجدناه يدين المنطق. وليس ذلك من أجل تخطيطه الشكلي، بقدر ما هو من أجل العقلانية التي يحمل، وهي تشكل تهديداً لكل ما يلامس الكشف والعقيدة «التي يجب ألا يبحث عن تبيانها بواسطة العقل».

وبالرغم من أنه أكد في مستهل المقدمة على الطابع الأولي لمبدأ السببية («إذا تأملنا هذا العالم... تعرفنا فيه على تنسيق كامل ونظام مرتب، وعلاقة بين السبب والغاية») يتمرد بوصفه مؤمناً، ضد مبدأ معقولية الواقع.. ويبدو أنه يريد إنقاذ هذا الهامش الذي تكون فيه مشيئات الله مستحيلة السبر، ويريد الدفاع عن القدرة الكلية الإلهية ضد ادعاءات عقلانية غازية. وهو يدين طموح الرغبة في بلوغ ما وراء الكائن المحسوس والظاهر، والجوهر الفعلي للأشياء التي هي من القدرة الإلهية:

«إن البرهان عاجز عن أن يجعلنا نفهمها... والعالم أوسع من أن يحمله العقل البشري، ويخلق الله ما لا تعلمون»[1].

وفي المقابل، فإن ابن خلدون عندما يعالج قضايا تاريخية، لا يتردد ي التأكيد بأن:

---

(١) المقدمة، ج٣، ص ٢٣١، م.

«وإذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه»[1].

وعلى نقيض ذلك، يحاول ابن خلدون تبيان عجز الإنسان عن تشكيل مدارك بطريقة كاملة، الأمر الذي يسمح له، دونما رجوع إلى الشريعة المنكشفة، بمعرفة الصحيح من الخطأ، والخير من الشر:

«إن جوهر الكائنات لمجهول بشكل مطلق... الفهم يعجز عن إدراكه.. والبرهان قاصر عن أن يجعلنا نفهمه».

وبما أن المنطق عاجز، على هذا النحو، عن بلوغ الحقائق الماورائية ولا يصلح إلا لوصف عمل الملكة المفكرة:

* * *

«فإن المنطق الذي غايته تفادي سقوط التفكير في الخطأ إنما هو مصطنع... وبالمقدور مادة التخلي عنه»[2].

إن هذه الإدانات الواضحة للفلسفة، تبعد الفرضية (فرضية م. مهدي) التي لا يكون ابن خلدون بموجبها إلا فيلسوفاً متحدراً عن التقليد الإسلامي الأفلاطوني.

إن ابن خلدون يذهب حتى إلى عدم النصح بدراسة العلوم:

«وعلينا أن لا نهتم بهذه المواضيع لأنها تدخل في نطاق الأشياء الداخلة في هذه الحكمة: على المؤمن أن يتجنب ما

---

(١) المرجع نفسه، ج١، ص ٦٣.

(٢) المرجع نفسه، ج٣، ص ٢٧٩، م.

لا يتعلق به. والواقع أن المسائل الطبيعية ليس لها أية أهمية من وجهة الدين، ولا من وجهة صيانة الحياة»[1].

وعقب مثل هذه المقاطع، يمتدح ابن خلدون اللجوء إلى الدين والانتظار الصوفي للإلهام السماوي:

«إن الله بنعمته يقود الناس الى الحقيقة»... «عندما المسائل الصعبة تفضي بعقلك إلى الخطأ اطلب من الله ان يغمرك برحمته...»[2].

ولكنه من الآن فصاعداً، يعلن بصدد التفكير التاريخي الذي يجب على المرء:

«أن يستند فيه على حكمه الخاص (لأن) كل حقيقة يمكن إدراكها بالعقل».

وهكذا يبرز ابن خلدون، في شروح طويلة، بوصفه المدافع عن النظريات الصوفية، كما يبدو بطل حركة التدين. ولكن ثمة بعض المقاطع، أكثر إيجازاً بالفعل، إلا أنها ليست خالية من المغزى ومن العافية، وتشهد بوضوح على فكر منفتح، مقدام، واثق بعقلانية تنعش القسم الأكبر من المقدمة.

إن مثل هذه الاعتراضات تطرح قضية هامة، وهي أن معظم الشارحين لم يكشفوا شيئاً، أو أنهم راوغوا في الأمر. فمعظم هؤلاء المهتمين بحق، للإشارة إلى حداثة مؤلف ابن خلدون يجعلون منه

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣٣، م.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨١، م.

فيلسوفاً عقلانياً، وقد تركوا في الظل المقاطع التي تناقض هذا الرأي. بيد أن ابن خلدون ليس ديكارت، ولا مونتسكيو.

وانه لمدهش حقاً، أن نلاحظ بأن المقاطع المستلهمة من حركة التدين، برغم حجمها وأهميتها، لا تمارس سوى تأثير محدود جداً، على منهج ابن خلدون التاريخي الصرف. وفي المقابل، فإن الجزء الثالث من المقدمة، المخصص أساساً للقضايا الفلسفية، والقضاء، واللاهوت، والأدب، إنما هو خاضع برمته لتأثير النظريات الدينية والصوفية، التي تظهر بشكل ما، محصورة في صعيد واحد. إن أهميتها تحول، مع ذلك، دون غض النظر عنها.

ففي الجزء الثالث، يتخلى ابن خلدون عن منهجه العلمي، لكي يعرض بترتيب مختلف، حقول الحياة الثقافية الروحية. وعندئذ يصبح الدين محك أحكامه، وهي في معظمها أحكام قيمة. فإذا كان ابن خلدون، بوصفه مؤرخاً، ينتسب ضمناً، كما ينتسب أيضاً وأحياناً صراحة إلى فلسفة عقلانية، بصفته فيلسوفاً، فإنه في ذلك مقتنع بمذهب الغزالي، وهو يتجاوز الغزالي نفسه، في معارضته للفلسفة، لأنه يقصيها حتى عن خدمة اللاهوت.

وإنه لأكيد، مع ذلك، أن إسهام ابن خلدون الأصيل، وهو ما يشكل عظمته، لا يتأتى إطلاقاً عن وضعه الديني، ولا عن تكوينه اللاهوتي التقليدي المعتقد. إن إسهامه الأساسي في الحقل العلمي ناجم عن فكر الفلاسفة العقلانيين.

فماذا يمكن أن تكون أسباب هذا التعارض داخل مؤلف واحد وأسباب وضعين عقليين متناقضين؟. لقد كان بالإمكان أن تتداخل هذه الأسباب. ولكن هذه التصرفات الفكرية المتناحرة، ينطبق كل منها على حقلين جد واضحين، أحدهما هو حقل التاريخ، والآخر الفلسفة. فماذا يمكن أن تكون أسباب وضوح هذا التفريق؟.

لقد أتيح لنا التفكير بأن ابن خلدون كان مفكراً حراً، أجبرته قوة وتعصب المتدينين على ستر أرائه الحقيقية، بغلافات صوفية معدة «للتضليل»، والحق، أن ابن خلدون، قد أوحى غير مرة، في غضون تفكير يتصل بقضايا تاريخية ذات تورط ديني، بأنه يدور ويتجنب التعبير بوضوح عن رأيه. وهو يختبئ أحياناً خلف آراء متناقضة ومنعزلة. لقد قيل بأنه إنما يطبق منهج ابن رشد، المتميز بالتقية. وهو يعني عدم السماح، إلا للأكفاء باتباع تفكير فلسفي، وبالنفاذ إلى فكر المؤلف العميق.

غير أن ابن خلدون، لا يظهر في أية نقطة، متعارضاً مع العقيدة. وأما ما يتعلق بملاحظاته التاريخية، والأكثر انطباعاً بطابع العقلنة، فهي معروضة بطريقة جد واضحة، ومستقيمة.

إن الفرضية التي تفيد أن ابن خلدون هو «زنديق»، مقنع بقناع متدين، إنما هي باطلة، فهل كان بمقدوره أن يمارس مهمات دينية بالغة الأهمية في عصر من التعصب؟. ألم يكن آنذاك موضع ريب، وهل كانت له الرغبة في ممارسة تلك المهمات، لو أن روحها بدا له

مزعجاً؟. وفي المقابل فإن معاصريه يؤكدون اشتهاره كرجل وطيد الإيمان، ومتعلق بالمذهب الصوفي، والمالكي.

لا جرم أن ابن خلدون، عند دخوله تونس سنة ١٣٧٨، بعدما دبج قسماً كبيراً من المقدمة، قد حصلت له بعض المشاكل مع المفتي ابن عرفه. ويرى بعض الشارحين الحديثين في ذهاب ابن خلدون شطر القاهرة سنة ١٣٨٣، هروباً من دسيسة دبرتها الفئة المتدينة، وسعرها ابن عرفه هذا.

ليست ثمة ما يسند فرضية التهمة بالزندقة. فخلاف الرجلين يبدو بالأحرى صادراً عن أسباب شخصية، وناجماً عن منافسة بين أستاذ، وبين جليس مليك. إن أسباب ذهاب ابن خلدون هي بالتأكيد سياسية: لقد دخل سلطان تونس، أبو عباس، الحرب وفي معسكر العدو قبيلة الدويد المشهورة، التي قام فيها ابن خلدون بدور بالغ الأهمية. أفلا يكون أنه رغب عن مقاتلة أصدقائه القدامى؟. وهل يكون الملك كلفه التوفيق فيما بينهم، ففشل، و آثر تجنب فقدان الحظوة؟. وأخيراً، ثمة في عداد أسباب ذهابه إلى القاهرة، أيضاً، وبلا ريب، إغراء هذا الوسط الثقافي الكبير.

إن ابن خلدون الذي لا يرقى إلى تدينه شك، لم يكن ضحية التعصب. وأفضل دليل هو أنه منذ ما استقر في مصر، حيث التسامح كان أكبر بكثير من صرامة وتدين المغرب الملكي، لفت إليه الأنظار، وانتقد على تصلب حميته الدينية.

ومن الممكن أن نلاحظ بأن التعارض القائم بين مظهرين متعارضين في فكر ابن خلدون، ناجم عن تطور الرجل وأفكاره. إن ابن خلدون وهو المتعلق بدراسة الفلاسفة العقلانيين في صباه، قد يكون انصرف عن تلك الميول المدنية، لينصرف إلى حياة بالغة التدين. والحق أن في الجزء الثالث من المقدمة، يوجد مجمّعاً الأساسي من ملاحظاته الفلسفية واللاعقلانية، ونحن نعلم بأن هذا الجزء الأخير من الكتاب، قد وضع في القاهرة بنوع خاص، عقب الجزءين، الأول والثاني، بمدة طويلة.

لقد احتمل ابن خلدون، طوال حياته، تطوراً ثقافياً محسوساً بوجه الاحتمال: انطبع شبابه بتأثير الفلاسفة العقلانيين الذين كانوا يعيشون في فاس. وبتأثير الآبلي بنوع خاص. ويمكن أن يكون رفض فيما بعد نظرياتهم التي أقبل عليها بدافع عدم التجربة، أو بطيش الشباب. ألم يكتب بصدد الفلسفة والمنطق قائلاً:

«وهذا العلم... مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها.. وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة هي شحذ الذهن في ترتيب الدولة والحجاج لتحصل ملكة الجودة والصواب في البراهين... فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات... ولا يكبن عليها أحد وهو خلو من علوم الملة. فقل أن يسلم لذلك من معاطبها»[1].

---

(١) المقدمة ص ١-١.

وفي القاهرة، هيمن على حياة ابن خلدون شيئاً فشيئاً، التفاني في نشاطاته الدينية والقضائية فهل تكون ميوله الصوفية قويت بسبب ألم أحدثه حداد عظيم؟.. لقد غرقت زوجته وأولاده خلال سفرة بحرية كانت ستنقلهم من تونس إلى القاهرة (١٣٨٤).

وقد أخذ ابن خلدون، يدرّس بالتالي، العلوم الدينية في معاهد هامة. وأصبح في السنة ١٣٩٨ مدير مؤسسة صوفية، هي «البيبرسية». كما عين مراراً كبير قضاة المذهب المالكي. وتد انتقد خلال هذه المهمات الجسام، على تزهده وحميته الفاضلة. وقد مارس تصلبه المتزمت ضد الملاهي التي أغلقها. فزمن الأعياد المثيرة في حدائق الحمراء كان قد مضى. لكن هذه الصلابة لم تؤخذ دائماً بعين الرضى، فجرد مراراً من مهماته كقاض. وبدا كأنه عانى هذا التنصل بجفاء كبير.

وإذا ما استثنينا الحادث الفريد، الذي حصلت فيه خلال ظروف مضطربة، مقابلته مع تيمورلنك سنة ١٤٠١، فإن ابن خلدون قد ظهر في القسم الأخير من حياته، أشبه بشيخ متدين ومتصلب، مهتم، بنوع خاص، باللاهوت والعلوم الدينية. وليس ما يحمل على الاستغراب، فيما إذا كانت الملاحق والتنقيحات التي استمر في إضفائها على المقدمة، تتصل بفصول الجزء الثالث، المخصص للقضايا الثقافية والروحية، وأن تكون هذه الإضافات لا عقلانية، وذات اتجاه رجعي، بالنظر إلى مجمل كتابه.

غير أن عواقب الشيخوخة، الطبيعية جداً، لا تفسر، مع ذلك، كل

شيء: فابن خلدون، قبل البدء بكتابة المقدمة، كان قد درّس العلوم الدينية، ومارس مهمات قضائية. وكان بالغ التأثر بالمتصوفة: فاعتزالاته في دير أبي مدين إنما هي الدليل. لكن كل هذا لم يحل دون إنجازه أثراً عقلانياً مدهشاً، يسوده الاهتمام بفهم الأسباب العميقة للأحداث. فإذا كان قد وعى جيداً رغبته في التنكر للنزق الفلسفي في شبابه، فلماذا لم يكيف، بعد فوات الأوان، مقاطع عقلانية للغاية (المقاطع المخصصة لمنهج النقد التاريخي) تبدو لنا في تناقض تام مع أقسام المقدمة التي تسودها إدانة العقلانية.

الحقيقة، ليس ممكناً الفصل الجذري بين مظهرين متمارضين في فكر ابن خلدون. وليس ممكناً، أيضاً «إخفاء» أحد هذين الوضعين الفكريين. أن نجعل من ابن خلدون فيلسوفاً عقلانياً، فذلك غير صحيح. فالجزء الثالث من المقدمة يدين بوضوح هذا التحويل. فهل ابن خلدون مفكر صوفي؟ هذا ضرب من العبث: وكل ما هو أصل وأساسي في كتابه هو هنا ليؤكده. وإنه لمن الضروري، إذن، أخذ هذين العاملين المتناقضين في الاعتبار.

إن الوسيلة الوحيدة، والفرضية الوحيدة المقبولة، هي اعتبار فكر ابن خلدون من وجهة جدلية، كمجموع متناقض. فابن خلدون، من وجهة فلسفية، هو متدين ومسلم دقيق من أجل معرفة العالم فوق المحسوس، وهو الذي لا يترك عملياً أي اعتبار مخصص للعقل، والذي يؤمن إيماناً مطلقاً بالكشف الإلهي. أما فيما يتعلق بالعالم

الملموس، فابن خلدون يتصرف تصرف مفكر تجريبي، تجريبية منهج، لا تجريبية مذهب. إن ابن خلدون، ليس عقلانياً من وجهة نظر فلسفية، لكن تكوينه التكوين المنطقي، يسمح له بالارتفاع فوق مجرد إدراك الوقائع الملموسة، للتوصل إلى منهج علمي بالضبط. وقد أدى به هذا التكوين إلى تحقيقات مادية دون أن تفرض الشك في المبادئ الدينية.

إن مجمل فكر ابن خلدون، لا يشكل إذن، نظاماً متماسكاً، فقد يكون بالتالي، مفارقة تاريخية أن ننسب إلى مفكر في القرن الرابع عشر، قضايا وحلولاً لم تكن في زمنه. إن قضية «إما المثالية، وإما المادية» لم تنطرح إلا في وقت جد متأخر، وهو وقت متخلف جداً عن ابن خلدون. وبمقدورنا، بل يجب أن نفترض أنه فكر مفكر في القرن الرابع عشر، بالنسبة إلى هذه القضية الأساسية عندنا، قد بقي سيِّئ التمييز ومتناقضاً بطريقة لا واعية، فهو لم يكن بعد مندرجاً على مخطط التناقض الواعي، أي التناقض الذي هو بسبيل الحل.

وهكذا عندما نقرأ في المقدمة:

«**إن اختلاف الأجيال في أحوالهم، إنما هو اختلاف نحلتهم من المعاش**»[1].

إن هذه الملاحظة الأساسية تعرض للخطر، بالنسبة إلينا اليوم، نظاماً فلسفياً كاملاً. أما بالنسبة إلى ابن خلدون في القرن الرابع عشر، فليس لها أية علاقة فلسفية ضمنية، ولكنها تشكل فقط التعميم

(١) المقدمة، ص ٢١٠.

العقلاني للعديد من الملاحظات، كما تشكل قاعدة عمل مثمرة النتائج بنوع خاص.

إن هذا الفكر المتناقض، بطريقة لا واعية إلى حد ما، ليس بفكر ابن خلدون وحده، فالمفكر القروسطي، سواء كان مسلماً، أو يهودياً، أو مسيحياً، يتميز أيضاً بغياب تماسك كامل في الفكر فهو يعكف غالباً على التفكير الفلسفي الوثيق الارتباط إلى حد ما، باللاهوت، كما يعكف على العلوم التي تتطور في تقصي الواقع بواسطة طرق ذهنية تجريبية. بيد أن هذه الطرق كانت تفرض في ذلك العصر، عن لا وعي، اتجاهاً مادياً ما.

فالمفكر الذي هو فيلسوف وعالم معاً، تجاذبه إذن، اتجاهان فكريان متناقضان.

لكن ابن خلدون، برغم تدينه الصوفي، يبدو اليوم كأنه مختلف جداً عن سائر المفكرين الآخرين في العصر القديم، أو القروسطي. إن مؤلفه ليدهش اليوم بحداثته الخارقة. إن اهتماماته، وخصوصاً ما يبدو لنا منها اليوم أكثر أصالة، وأكبر أهمية، والتي كان هو أيضاً يعتبرها الأكثر جدة والتصاقاً به، هي في الواقع اهتمامات مؤرخ في القرن العشرين.

إن ابن خلدون يطرح القضايا الأساسية نفسها التي يطرحها المؤرخ الحديث، ويستخدم طريقة مماثلة من أجل حلها: فهو يبحث عن الأسباب العميقة في البنى الاقتصادية والاجتماعية. لكن للمؤرخ

اليوم وسائل أكثر لحل هذه القضايا. وبما إنه يعمل في القرن العشرين، مئة سنة عقب الثورة الصناعية التي تشكل حدثاً أساسياً في التاريخ، فهو يتمتع، خصوصاً برؤية استعادية أكثر شمولاً، وأكثر تركيباً ووضوحاً من تلك التي كانت لابن خلدون.

وبرغم هذه العقبة الباهظة الثقل، توصل ابن خلدون إلى التفكير بما هو اليوم منهج البحث التاريخي. إن مفهومه للتاريخ، حيث القضايا الاقتصادية، وخصوصاً الاجتماعية، تحتل مركزاً كبير الأهمية، لكبير الشمول مثل مفهومنا اليوم. ولا ريب في أن ابن خلدون لم يكن يتمتع بقدرة تصورية بمثل دقة المؤرخ الراهن، لكن المقدمة هي ردة فعل ضد ما يسمونه اليوم بـ«التاريخ التأريخي»، إن الباحث، في هذا النصف من القرن العشرين، ليجد عند هذا المؤرخ الذي كان في القرن الرابع عشر، رجلاً تثيره الاهتمامات نفسها، ورفيق عمل، وغالباً ما يجد أستاذاً.

إن هذه الحداثة لا توجد بوجه عام، عند مفكري الماضي، ما عدا الكبار منهم. والأمر هنا يتعلق بالفلاسفة. فبدون أن نقلل من قيمتهم، يجب أن نلاحظ بأن لمفاهيم ابن خلدون الحديثة، وللتقدم الهائل الذي حظي به بالنسبة إلى عصره، معنى بالغ العجب. لقد كان تطور الفلسفة، بالفعل، أكثر بكوراً بكثير من التاريخ: فمنذ القدم، أخذ المفكرون، مباشرة، بمعالجة القضايا الماورائية الكبرى، ولم تفقد آثارهم شيئاً من قيمتها اليوم. وفي المقابل، فإن انطلاق التاريخ، بعجزه عن أن يندرج في مخطط تجريدي صرف، قد اصطدم، خلافاً للفلسفة، بعقبات

عديدة، فكان أكثر تأخراً. فالفكر التاريخي الحديث، لا يرقى أساساً، إلا إلى القرن التاسع عشر. وظهور مفهوم منعزل للتاريخ حديث بشكل أصيل، في القرن الرابع عشر، يطرح، إذن، قضية فريدة تماماً.

وخلافاً للمؤرخين التقليديين الذين، بانغلاقهم في مفهومهم السردي الضيق للتاريخ، يكتفون بسرد تعاقب وقائع حقيقية، يريد ابن خلدون أن يفهم، ويبحث بما هو أبعد من تشابك الأسباب المباشرة والجزئية، لكي يدرك الأسباب العميقة.

إن هذا الاهتمام بالفهم لا يأتي عن اهتمامات عادية لمؤرخ محترف، غائص في علاقة أحداث، هي بالنسبة إليه جد حيادية من وجهة مادية. فابن خلدون هو رجل سياسي قبل كل شيء، وهو عسكري أو دبلوماسي، وهو وزير أو مستشار آثار هذا العمل السياسي، أو إنه كيَّف مجراه. وقد أحس، في نهاية الأمر، القلق العام الذي انتاب المغرب. فأخذ في الاعتبار أن الخيبات التي مُني بها، ليست سوى إحدى المظاهر الضئيلة لظاهرة عامة حاول أن يفهمها. وأهمية الثقافة التاريخية لدى هذا المسلم المثقف، وهذا الدبلوماسي، قادته إلى التفلت من الإطار الضيق لهذا الواقع، للغز في الماضي بحثاً عن الأحداث السابقة لا عن الأسباب، والوقائع المماثلة للتي يعيشها. إن رجل العمل هذا، الباحث عن فهم مصيره، قد أصبح، إذن، مؤرخاً. وقد جاء إطار الفكر التاريخي باهتمامات كانت غريبة بالنسبة إليه.

فمن، أجل الفهم، وبغية الانتقال من الأسباب المباشرة إلى

الأسباب العميقة، وجب توسيع الزاوية التي كان المؤرخ عادة يكتفي بها. وبوصفه رجل دولة، كان ابن خلدون يعرف أن العوامل التاريخية لا توجد جميعاً في ساحات القتال، أو داخل القصور، وبما أن له تكوين فيلسوف وعالم، أخذ يبحث عنها منهجياً في مختلف صعد الحياة الاقتصادية والاجتماعية. وكان الفلاسفة، واللاهوتيون، وعلماء الأخلاق قد قاموا بملاحظات عديدة حول هذه المظاهر الاجتماعية. لكن هذه الملاحظات كانت، أساساً، تجريدية ومعيارية، فهي تصف المجتمع على نحو ما ينبغي أن يكون، وتقلل من الاهتمام بما هو عليه في الواقع. أما ابن خلدون، فبوصفه رجل عمل حظي بتكوين عالم، فقد عالج الوقائع الملموسة.

غير أن هذه الحجج لا تقدم سوى تفسير جزئي لظهور علم التاريخ في فكر مغربي من القرن الرابع عشر، فابن خلدون ليس أول رجل عمل يكتب التاريخ. ألم ينتخب ثوسيديد «كبيراً للقضاة» ويشارك في حرب البيلوبونيز؟. ألم يبحث، بالتالي، عن أسباب التطور التاريخي في الحقول الملموسة للتطور الاقتصادي والاجتماعي؟ إن الذي كان يثير اهتمامه، هو الحافز العقلاني للعمل البشري.

إن ابن خلدون يريد أن يفهم، ولكن، أليس هذا الاهتمام هو اهتمام سائر المفكرين الذين منذ عدة قرون خلت، تساءلوا عن مختلف مظاهر مصير الإنسان والمجتمع؟. إن مؤلفاتهم في الحقول ذات العلاقة القريبة أو البعيدة بالفكر التاريخي، أياً تكن أهميتها، ليس لها أهمية

مؤلف ابن خلدون. إنها بالرغم من قيمتها، تقدم علامات المحاولات العقلية المتخلفة اليوم، في الحل العلمي. إن المؤرخ الحديث يدرس حرب البيلوبونيز بطريقة تختلف عن طريقة ثوسيديد، والقضايا التي يطرحها بصدد ذلك النزاع، إنما هي غير التي عالجها المؤرخ القديم.

وفي المقابل، فان ابن خلدون في سيره التاريخي، يفكر ويستدل كعالم حديث. فالقضايا التي يطرحها، هي أساساً، تلك التي نكتشفها اليوم، والأسباب التي يستخلصها تشكل قسماً كبيراً مما نلاحظه في وقتنا هذا. إن هذا التفكير العلمي الجذري الحديث، هو ما يميز ابن خلدون عن العديد من المفكرين القروسطيين. ومع ذلك، يبقى رجلاً من القرن الرابع عشر، يتصل قسم آخر، ليس أقل أهمية، من نشاطه العقلي بالدين. ولهذا السبب يطرح مجموعة من القضايا التي صاغها قبله آخرون، بتعبير أكثر شمولاً، وأكثر عقلانية.

إن أصالة ابن خلدون، بإزاء المفكرين القروسطيين، تكمن ليس فقط في حداثة فكره التاريخي، بل في أهمية الفجوة القائمة بين مسيرته العلمية وبين اعتقاداته الدينية.

وكما أن النشاط العلمي، طوال قرون عديدة، لم ينفصل قطّ عن التأملات الروحية، فإن هذا التناقض هو صنيع سائر رجال العلم السابقين، لكن التضاد عندهم كان أدنى مما هو عند ابن خلدون: والواقع، أن أولئك الفلاسفة العلماء، لم يكونوا فقط أقل حداثة منه من وجهة نظر علمية، وإنما كانوا أيضاً أقل تأثراً بالدين.

وإننا لنرى اليوم في فكر ابن خلدون، بوضوح، تعارض العالم والصوفي، وأن وضوح هذا التناقض لفريد بما فيه الكفاية. فالتفكير العلمي، والمسيرة الفلسفية، المنطقية أساساً، في فكر مفكري العصر الغابر الآخرين، يتداخلان تداخلاً وثيقاً. وهذا التداخل يميز ما يسمى بـ«الفكر العلمي الماقبل الحديث»: فبمقتضى المفهوم الأرسطي الذي ساد بلا منازع، طوال العصر الوسيط بأكمله، سواء في العالم الإسلامي أو في العالم المسيحي، ظهر العلم، إن جاز التعبير، بمثابة هدف للمنطق. هذا يصف للعلماء القواعد التي ينبغي أن يتبعوها في البحث عن الحقيقة، والقواعد التي يفرضها المنطقي على العلوم تستخلص من العقل وحده. فهي ترمي إلى مساعدة معرفة الظاهرات الفعلية، أقل مما ترمي إلى بلوغ استنتاجات صائبة، انطلاقاً من المبادئ الشاملة.

فإذا كانت للملاحظات العلمية، عندئذ، معطيات ما ورائية بمثابة مقدمة، فالمنطق يُعمم نتيجة هذه الملاحظات، بحيث لا تُبطل البناء الماورائي المقبول سلفاً. هكذا يتميز الفكر العلمي الما قبل الحديث بتناقض ثابت، بين البحث الناجع الذي يرمى إلى إيجاد حل للقضايا الملموسة، وبين التفكير الماورائي، بين اكتشاف الحقائق الموضوعية التي توحي بتعميمات علمية صرف، وبين الاهتمام بإدغام نتائج التحقيق العلمي، بالنظام المنطقي الذي قُبل سلفاً لإقامة فرضيات البحث. إن السعي العلمي لينجم عن التفكير الشكلي أكثر مما ينجم

عن التحليل الملموس، وهو ينطلق من نظام فلسفي محترم، ثم يجهد لكي يندغم فيه، أياً تكن نتيجة الملاحظات.

إن الثقة الكلية الممنوحة لماورائية عقلانية، لمنطق مفهوم شكلي، عام ومطلق، تؤدي إلى عدم البحث عن تفسير الظاهرات إلا بمحاولة التفكير وحدها، العاملة على قاعدة المعطيات التجريدية. فالنظريات الأفلاطونية عن الانعكاس، والتي بموجبها لا يكون الوجود المحسوس سوى الظل المتحرك والمشوه للوجود المثال، الحقيقي الوحيد، والجدير وحده بالاهتمام، لتدخل النشاط الفكري في مأزق حقيقي: فلم يعد يجرى البحث لمعرفة كيف وجد العالم الفعلي، وإنما يجري فقط لمعرفة، وبناء عالم مثالي، لأجل محاولة بلوغه. هكذا أفلاطون في كتابه «الجمهورية»، لا يدرس الحاضرة الفعلية، بل يبين ما ينبغي أن تكون عليه الحاضرة المثال. وفي العالم الإسلامي، كرّس تلاميذه أنفسهم أيضاً من ابن سينا، وابن رشد: وخصوصاً الفارابي، إلى دراسة المدينة المثال بالنظر إلى معطيات الإسلام الجديدة.

إن السلطان الكلي لهذه الماورائية العقلاني، الذي أناب عن قوة اللاهوت التي لا تقل عنه، جلب فيما جلب من عواقب، شللاً حقيقياً للتاريخ. إذ إنه قارب السرد، لأبن الحث عن الأسباب العميقة لم يعد موجهاً نحو تحليل تطور الوقائع الملموسة، وإنما وجه نحو التفكير التجريدي من أجل مجتمع مثالي، ونحو اهتمامات معيارية. لقد كان ذلك عين الرفض للمسار التاريخي. وليس مدهشاً أن تصبح تطورات

المنهج التاريخي جد محدودة، ما دام مسيطراً هذا الفكر العلمي الماقبل الحديث.

أما البنية الفكرية لابن خلدون، فهي مختلفة بشكل عميق: إن اهتماماته الفلسفية، هي إلى حد كبير، منفصلة عن ملاحظاته العلمية. وليس لأبحاثه نظام منطقي كنقطة انطلاق.

إن ابن خلدون ينتسب بالفعل إلى الحركة المتدينة «الرجعية» الموجهة ضد الفلاسفة العقلانيين، فهو يتجاوز حتى مواقف الغزالي برفضه استخدام المنطق. وقد أفضى به ارتباطه الشامل بالدين وبمذاهبه، إلى رفض كل بناء فلسفي. وهو يعتبر البحث عما ينبغي أن تكون عليه الحاضرة المثالية، بمثابة لغو تام، وكفر، لان الكشف يقدم الحل الوحيد.

لكن ابن خلدون ليس بصوفي بحت، يلتزم قدرياً، بمشيئات الله دون أن يفهمها. إنه رجل عمل يعيش وسط حاضرة ناقصة، كريهة، لكنها فعلية. ولو أنه عرف تماماً ما يجب أن تكون عليه الحاضرة المثال، لكان عمل في إطار المجتمع الأرضي، ولكان لهذا، بحث عن كيفية فهمها. فالحاضرة التي يعيش فيها هي من الفوضى، والاضطراب، والفساد، بحيث تتحول مقارنتها بالحاضرة المثال، كما يستحيل إسقاط أسباب الأحداث الأرضية من مميزات الحاضرة السماوية. إذن، لقد جهد ابن خلدون لمعرفة العالم الذي يعيش فيه، ابتداء من العوامل الملموسة التي تقدمها له ملاحظته للمجتمع، وهو في مقطع هام جداً، يشير إلى

ضرورة مراقبة الوقائع الملموسة، دونما اهتمام بالاعتبارات المستوحاة من ما ورائية عقلانية:

«.. إن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها (يقصد بالعلماء: الفلاسفة) والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن، أموراً كلية عامة.. ليحكم عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادة، ولا شخص، ولا جيل، ولا أمة، ولا صنف من الناس. ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات. وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها، بما اعتادوه من القياس الفقهي. فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر. أولاً تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يتفرغ ما في الخارج عما في الذهن من ذلك.. كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة، فتطلب مطابقة ما في الخارج لها، عكس الأنظار في العلوم العقلية.. فهم متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها..

والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها.. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافس الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها.

ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها

في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور.. فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة، أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم.. ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران، لأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم، إلى مثل شأن الفقهاء، من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة، فيقعون في الغلط. والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس، لقصور فكره عن ذلك، وعدم اعتياده إياه، يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به، ولا يعدي الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه»[١].

إن أهمية هذا المقطع لهائلة. فهي تشير إلى الانفصام بين المنهج الخلدوني، وبين الفكر العلمي الماقبل الحديث المنقود هنا بقساوة. ويشير ابن خلدون إلى اهتمامه بالملاحظة المباشرة للوقائع الملموسة و المعينة، ولضرورة:

«مواجهة كل مادة من خلال وجهة نظره العادية.. وعدم الابتعاد عما يقع تحت الحواس»[٢].

غير أن محاولته لا يمكن تحويلها إلى مجرد نزعة تجريبية. فهو لا

---

(١) المقدمة، ص ٤٥، ٤٦.

(٢) لم يشر المؤلف إلى مكان هذه العبارة من المقدمة، (المترجم).

يجمع مجموعة ملاحظات جاءت دونما منهج، مصادفة، للمناسبات. وهو يبحث بشكل أساسي عن تفسير مجمل الوقائع المعطاة. فإذا كان ابن خلدون، في الحقل الفلسفي، مدافعاً عن العقيدة الدينية التقليدية الصارمة، وإذا كان ينكر على العقل القدرة على تحقيق خلاص الإنسان وتفسير الوجود، فهو مع ذلك، يريد فهم عصره والمجتمع الذي يعيش فيه. وإذا كان ينكر على العقل كل فعالية على الصعيد الروحي، فهو مع ذلك يستخدم منهجاً عقلانياً للغاية، كوسيلة أساسية لكشف الواقع وتفسيره.. لقد كان ابن خلدون كثير التأثر بعقلانية كبار الفلاسفة الغرب، حتى أن المتطلبات البناءة لهذا الشكل من التفكير، تكف عن الظهور عنده، منذ ما يبتعد عن الحقل الروحي بالضبط. كما إنه كان يلجأ ضمناً إلى منهج عقلاني، لكي يطرح مبادئ شاملة من ملاحظاته. وهو لم يتردد، في بعض الحالات، في تنظيم هذا المنهج، وفي:

«**وضع قاعدة صحيحة لتمييز الحقيقة عن الضلال**».

إن ابن خلدون لا يهتم أبداً في تصحيح استنتاجاته باللجوء إلى المؤثرات، أو الرجوع إلى المبادئ الماورائية المحترمة.. إنه يكتفي بعرض وقائع مادية، وشرحها، ثم البحث عن قوانين تقود تطورها. وحجة براهينه الأساسية هي «الضرورة المنبثقة من طبيعة الأشياء». فالضرورة تعني عند ابن خلدون «الضرورة الطبيعية»، التي يلاحظها ولكنه لا يبحث عن تفسيرها: وهي إنما تنتج من كون الأشياء تتضمن بذاتها مصدر تحولها: وهكذا، فإن البذرة تتحول إلى نبتة. ويمكن

«للضرورة» أن تكون شرطاً ضرورياً: فالإنسان ينبغي له أن يأكل كي يعيش. وهذه الضرورات التي ليست بالتالي كافية، والتي يمكن أن ينقطع عملها من قبل عوامل أخرى، لا تدور إلا في إطار الحياة المادية. إن ابن خلدون يتخلى عن منهجه العقلاني على عتبة الحقل الروحي. وهذا ما يبينه مثلاً، المقطع التالي:

> **«وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار في ذلك أهم من التعديل وتقدماً عليه. إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه.. وإذا فعلنا ذلك كان قانوننا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»[1]**

وهكذا فإن البنية الفكرية التي تميز ابن خلدون، تبدو معقدة وأصيلة بنوع خاص: فهو في الوقت نفسه، متصوف مستعد للتصديق على كل المفاهيم الظلامية، للحفاظ على قضية الدين، وهو من ناحية أخرى ينهض بأعباء تراث كبار الفلاسفة العقلانيين. ولكن المسألة هنا

---

(١) لم يشر المؤلف إلى مكان هذا المقطع من المقدمة. وقد عثرنا عليه في الصفحة ٦١ و٦٢ وقد جاءت ترجمته إلى الفرنسية مضطربة.، (المترجم).

لا تتعلق بتعارض عبثي، سكوني وشالّ، بين عاملين متجابهين بطريقة لدود، وإنما تتعلق بتناقض جدلي، مخصاب.

وإذا كان ابن خلدون يتنكر، نظرياً، لتكوينه العقلاني، لكي يدافع عن الدين، فهو لهذا في الواقع، لا يتخلى عن الفهم.إن رفضه، لأسباب صوفية، الماورائية العقلانية التي تشل البحث العلمي، ليسمح للبحث العلمي بالتقدم الكبير. إن الالتحام الشامل بين ما هو من مثال الماورائية، وبين العقيدة الإسلامية، يحقق موضوعية دراسة المجتمع الأرضي، الكثير الاختلاف عن الحاضرة المثال.

يبدو إذن، في الحالة الاستثنائية البالغة عند ابن خلدون، أن تأثير الرجعية الدينية، الشديدة السلبية بالتالي، قد كانت مثمرة نسبياً. فلقد مارست، في النهاية، عملاً إيجابياً، في الحد الذي كبحت فيه الماورائية العقلانية التي، بفرضها التفكير المجرد، بوصفه الشكل الوحيد للمعرفة، قد عقَّمت البحث عن قوانين الواقع، وتشكيلها. أما بالنسبة إلى ابن خلدون، وهذا أمر أساسي، فإن الوضع الصوفي قد بات محدوداً في صعيد ما هو روحي فقط. ولم يلجأ ابن خلدون إلى القدرية. وقد استبسل في فهم حقائق عصره. إن عقلانيته التي تركت بوصفها عقيدة وميتافيزيقيا، قد استمرت بصفة كونها منهج بحث واستنتاج، موجهاً نحو المراقبة التجريبية للمجتمع الملموس.

وهكذا نجا ابن خلدون من هذه الازدواجية، التي تميز الفكر الماقبل الحديث. إن الفلسفة المضغوطة من قبل الموجة الصوفية، لم

تعد قادرة على أن تكون وصية على البحث العلمي، ولكن، كان ينبغي أيضاً وجود عقلانية مخصاب بذاتها، لكي تستطيع المقاومة بالشكل الأكثر حذراً، ولكنه أكثر فعالية بكثير من المنهج العقلاني.

إن مؤلف ابن خلدون يتميز بالتراجع، إن لم يكن باختفاء المظهر الأساسي للفكر العلمي الماقبل الحديث، والذي كان يخلط ما بين الفلسفة الدقيقة، وبين العلوم بحصر المعنى. فهذه كانت تابعة لتلك. إن المقدمة، في الحقل الذي يسمى اليوم بـ«العلوم الإنسانية»، حيث المسار العلمي ينفصل عن التفكير الفلسفي الصرف، تسجل ظهور الفكر الحديث، وظهور التاريخ بوصفه علماً.

الخلاصة

أن يكون كتاب مؤرخ عظيم قد ظهر، أشبه بحلية ضمن الثقافة الإسلامية القروسطية، حيث يحتل التاريخ مركزاً كبير التفرد في الأدب كما في الحياة الاجتماعية، والسياسية، والدينية، فذلك ما قد بدا لنا عادياً نسبياً. لكن وضع المغرب، والمميزات الخاصة لتطور تاريخ هذه المنطقة من العالم العربي، قد ساعدت، إلى حد ما، على أن تنتج أفكار ابن خلدون.

إن بعض المصادفات التاريخية، وبعض الحالات، لأكثر ملاءمة من سواها في تحضير الفكر التاريخي: فبخلاف الشرق الأوسط، حيث تتأتى وقائع التاريخ الكبرى، إن جاز التعبير، عن «السياسة الخارجية» (الصليبيون، الفتوحات الكبرى التركية المغولية، والقتال ضد بيزنطيا) وتنجم عن تصادم القوى الخارجية، وبخلاف إسبانيا، حيث يتعارض الإسلام بالمسيحية، فإن أفريقيا الشمالية التي وجدت معزولة، نسبياً، في أحد أطراف العالم الإسلامي، بين البحر وبين الصحراء، عرفت في العصر الوسيط تطوراً تاريخياً، نتج، أساساً، من لعبة العوامل الداخلية.

(حملة القديس لويس على تونس سنة ١٢٧٠ لم تكن إلا حدثاً لا تابع له). فالشمال الأفريقي يشكل دولاً متماثلة البنى تقريباً، وتتجابه فيما بينها. وإن انطلاقها وانحطاطها يتوقفان على أسباب داخلية.

لقد وجهت هذه الحال، ابن خلدون بلا ريب، نحو مفهوم للتاريخ يختلف بوضوح عن مفاهيم المؤرخين التقليديين. وبما أنه لم يكن قادراً على نسبة انهيار الإمبراطوريات الأفريقية الشمالية إلى قوة الفاتحين الأجانب، فقد أفضى به الأمر إلى البحث عن عوامل تاريخية أخرى، غير التي كان يكتفي بها التاريخ الوقائعي. ولقد حرضه تقلب المغرب السياسي الكبير، في القرن الرابع عشر. على البحث عن تفسير كلي، يعطي معنى لخليط من أحداث بدون آفاق.

إن هذا البحث عن الأسباب الداخلية والعامة، قد أفضى بابن خلدون إلى تحليل بعض البنى الاجتماعية، وتناول قضايا، ربما كان أهمها، لو درس أحداثاً تاريخية أكثر خضوعاً للسببيات الخارجية. إن التباين الذي كان موجوداً في المغرب، بين تنميقات حضارة المدن الكبرى، وبين خشونة شروط الوجوه داخل القبائل: قد ساعد ابن خلدون، بلا ريب، على إدراك عدد ما من الظاهرات الاقتصادية والاجتماعية.

وبالتالي، فإن بصيرة ابن خلدون، كما رأينا آنفاً، ناتجة من تناقض بين عقلانية نشيطة، وبين رسمية صوفية قوية. فإذا ما وجد هذان الاتجاهان في مجمل العالم الإسلامي، فإن الثاني المتغلب

على الأول، ابتداء من القرن الحادي عشر أو الثاني عشر في أفريقيا الشمالية، قد اصطدم بالدول حتى مرحلة أكثر تأخراً: وابن خلدون هو الدليل على أن العقلانية لم تكن بعد مخنوقة في القرن الرابع عشر.

إن هذين الاتجاهين المتناحرين، العقلاني والصوفي، قد اتخذا في المغرب أشكالاً أكثر تقدماً من أي مكان آخر. إن ابن رشد، ا الذي عاش زمناً طويلاً في مراكش حيث مات، هو آخر كبار الفلاسفة العرب العقلانيين، وهو أيضاً صاحب العقلانية الأبعد شأواً. وقد تأثر به مدة طويلة مفكرون مراكشيون، وكان الآبلي أحد أساتذة ابن خلدون، أحد تلاميذه. وفي المقابل، فإن الرجعية الدينية كانت قوية بنوع خاص في أفريقيا الشمالية، حيث قام المذهب المالكي، أحد الأشكال الأكثر تزمتاً وتصلباً في الإسلام. وهذه المميزات الخاصة في المغرب وتاريخه، قد ساعدت على تكوين فكر ابن خلدون.

ولكن، من أجل شرح الأثر الخارق الذي تشكله المقدمة، تجدر الإشارة إلى أسباب خاصة تماماً، جاءت لتضاف إلى هذه العوامل العامة التي تبدو ضرورية، إلا أنها غير كافية. فهي تتعلق، دونما أدنى ريب بشخصية ابن خلدون نفسها.

والواقع، أن ثمة مؤرخين آخرين، قد اتخذوا أيضاً ماضي أفريقيا الشمالية موضوعاً، وقد سردوا أحداثه. لكن أحداً منهم، على ما يبدو، لم يطرح على نفسه القضايا الأساسية التي واجهها ابن خلدون، ولم يتوصل أحد منهم إلى مفهومه للتاريخ. ولا يبدو فقط أن صاحب

المقدمة كان بلا سابق له، ولكن برغم شهرة مؤلفه، وهذا واقع أكثر إيضاحاً، لم يكن ثمة من يخلفه. فلكي يستطيع مؤرخ في القرن السابع عشر إعداد هذا المفهوم للتاريخ، وجب أن يكون فريد الفكر تماماً، سواء من حيث قيمة ذكائه، أو من حيث بُناه العقلية.

إن ابن خلدون هو في الوقت نفسه، مؤمن تقليدي المعتقد، وصوفي، ومفكر عقلاني جد عظيم، وهو يبدو كذلك أشبه بأعجوبة. فلقد استطاع، في عصر كانت الرجعية الدينية فيه ظافرة منذ أكثر من قرن، أن يجني تراث الحركة العقلانية التي باستبعادها، كفلسفة، استمرت أيضاً معمرة لتكون بمثابة دليل للمراقبة التجريبية.

وابن خلدون، الشخصية الفريدة! بالنظر إلى عصره، هو أيضاً كذلك في نظرنا، لأن مفهومه للتاريخ يبدو لنا وكأنه جد حديث. والواقع، أن مفاهيم المؤرخين الراهنين تندمج في حركة علمية قوية، لم تعد منذ أكثر من قرنين، تابعة للميتافيزيقيا. ولم يتوصل ابن خلدون، في المقابل، في القرن الرابع عشر، إلى إقامة استقلالية مسيرته العلمية إلا بالتصدي، من خلال الاهتمام الديني التقليدي، للهيمنة التي كان المنطق يمارسها سالفاً على العلوم، التي لم تكن بعد منفصلة عن الفلسفة. إن هذه الرجعية الصوفية لم تعد بالطبع ضرورية اليوم.

ولكن، لكي يتمكن فكر ابن خلدون العلمي من أن يتطور، وجب أن لا تحمله الرجعية الصوفية على محمل عقلاني من وجهة أساسية،

وأن تكون رغبته في الفهم على جانب من القوة، لكي لا تخنقها ظلامية قدرية.

إن نشوء المفهوم الخلدوني للتاريخ، ليتعلق، إذن، بحالة ما من التناقض بين العقلانية وبين الدين، كما يتعلق بلحظة محددة من تطور ابن خلدون الفكري. فالواقع، أن اهتماماته اللاهوتية في الجزء الأخير من حياته، قد تغلبت على اهتماماته كمؤرخ.

وعلى الرغم من أن الجو التاريخي الذي كان سائداً ضمن العالم الإسلامي قد يسّر ظهور المقدمة، وفضلاً عن أنها استيقظت بدافع خصائص وضع المغرب القروسطي، فإن ظهورها يتعلق بمصادفة عابرة هي: أن رجلاً فريد القيمة، كان في حالة تهيؤ فكري، نظير معرفته كعالم، وتجاربه كرجل دولة ورجل حرب، في إمكانية تعميمها، دونما اهتمام ما ورائي، بغية الوصول إلى فهم علمي صرف لعصره.

إن الفكر التاريخي لابن خلدون، أخر أعظم مفكري الحضارة العربية في العصر الوسيط، ليظهر نظير ثمرة فائقة، ناضجة بشكل فريد، في شجرة، كان معظم غصونها قد مات، وسوت يتوقف نموها عدة قرون.

* * *

فما هي اليوم، في هذا النصف الثاني من القرن العشرين، حالية ابن خلدون؟.

إن مؤلفه لا يقتصر فقط على أهمية إيضاح حالة المغرب في

العصر الوسيط، والشهادة على ظهور الفكر العلمي التاريخي ضمن العالم العربي القروسطي، دونما غد. فالتحليل والتأليف والبحوث التي حققها هذا المغربي العبقري في القرن الرابع عشر، تساعدنا اليوم على إجادة فهم القضية، التي هي بلا ريب، أوسع القضايا وأشدها مأسوية في عصرنا، ألا وهي: التخلف.

إن حالة التخلف، التي تتميز في كل بلد من بلدان العالم الثالث، بشكل أساسي، بالتفاوت بين انطلاق ديموغرافي أصبح بسرعة تحت تأثير «ثورة صحية»، وبين نمو اقتصادي يعرقله العديد من الحوائل الاقتصادية والاجتماعية، هي بالفعل حالة حديثة جداً. لقد ظهرت، بالجملة، في القرن العشرين. إلا أنها ناتجة من مزيج من أسباب قريبة العهد إلى حد ما، البعض منها حاسم، وناجم عن ظاهرة كولونيالية، والبعض الآخر، أقدم منها بكثير، ويجب البحث عنها في الماضي البعيد للبلدان التي أصبحت متخلفة. وإنها وإن كانت أقل ظهوراً من العوامل الراهنة، الناتجة من تصرف الكولونياليين، فلا يمكن إهمالها أقله بسبب كونها شلّت التطور الاقتصادي والاجتماعي خلال عدة قرون، وكونها جعلت السيطرة الكولونيالية ممكنة. إن المقدمة تعرض لقضية أسباب التخلف العميقة هذه.

أن هذا المؤلف يصف ويشرح وضع بلدان المغرب، في مرحلة جد هامة من تاريخها، ألا وهي مرحلة الانطلاق المتألق التي عرفتها في السابق، وقد تعطلت لتفسح في المجال لجمود تتخلله أزمات بدون نتائج إيجابية.

إن التحليل الذي حققه ابن خلدون، ليسمح بفهم أن انطلاق المغرب الاقتصادي والاجتماعي، لم يُشلّ بواسطة العوامل الخارجية أو الفجائية، بل بواسطة أسباب داخلية. والأمر يتملق بتغيير بنيوي، يتصل فيما يتعلق بأفريقيا الشمالية، بالحفاظ على تفوق البُنى القبلية وعلى نتيجتها وهي: استحالة التملك الخاص لوسائل الإنتاج، وعجز أصحاب الامتيازات عن التكون في طبقة متميزة بوضوح، وجعل السكان في حال تبعية مستديمة.

إن ابن خلدون، بإشارته بقوة إلى العجز السياسي، وضآلة الدور الاقتصادي لدى سكان الحاضرات، يطرح قضية رئيسية لا تهم بلدان المغرب فقط. فهي تميز التطور التاريخي لأكبر قسم من العالم: ففي حين أن أوروبا الغربية مدينة بانطلاقها الفريد، وبشكل مطلق، للعنف وبوضوح المنازعات الاجتماعية التي أتاحت، جدلياً، نشوء ونمو طبقة من بورجوازيين رأسماليين داخل نظام إقطاعي محدد البُنى بوضوح، فإن أفريقيا، وآسيا، وأميركا القديمة، فضلاً عن الحضارات التي كانت أحياناً متألقة، لم تعرف ظروفاً ضرورية لتكوين بورجوازية حقيقية.

وتجدر الإشارة إلى أن التحليل الخلدوني للتقييد البنيوي، الذي أعاق تطور أفريقيا الشمالية، لم يسمح باعتبار الإسلام الذي أصبح، كما يقولون: «دين القدر والاستسلام»[1]، بمثابة السبب الرئيسي للركود الذي أصاب العالم الإسلامي خلال عدة قرون.

---

(١) ج. سيلرييه، إسلام وجغرافيا، هسبريس ١٩٥٢.

إن هذا الموضوع المتأثر بأيديولوجية الصليبيين الإمبريالية، ليس رصيناً على الإطلاق. فإذا كان «الهرم الإسلامي» فعلاً سبباً أولياً، فكيف نفسر انطلاقة الحضارة الإسلامية الكبرى، تلك «المعجزة العربية» التي دامت زهاء خمسة قرون؟. هل كان ذلك ببقاء تراث روما وبيزنطيا، كما يعلن بعض المهتمين بإضفاء الشرعية على الكولونيالية الحديثة؟. إن ذلك لمبالغة مفرطة في تقدير المظاهر الإيجابية للاستعمار الروماني والبيزنطي التي، في الواقع، «قد أدت إلى خيبة احتيالية»[1]. إن السرعة الفائقة التي امتد فيها الإسلام في المناطق التي كانت ما تزال خاضعة لهيمنة الأباطرة المسيحيين، تبين إنه يجيء بإمكانية التقدم الأكيدة، وبالتحرر النسبي.

ولسنا نفقد الأدلة لتبيان أن ثمة طاقات خلاقة أكيدة ومتباينة، قد تطورت خلال عدة قرون، داخل العالم الإسلامي. ولا يمكن لهذه النجاحات أن تعزى إلى الدين الإسلامي فقط، لأنه كان متطابقاً مع بُنى اقتصادية واجتماعية كثيرة التباين. وكما أن المسيحية كانت دين أنظمة العبودية، والإقطاعية، والرأسمالية إلخ.. فان الإسلام قد طبع بطابعه مجتمعات مختلفة جداً (مجتمعات قبلية، «مائية» نصف إقطاعية). إن العامل التاريخي الذي يشكل الدين الإسلامي إنما هو هام، لكنه ليس رئيسياً.

إن بعض المؤلفين، المتخذين أنموذج ورطات الإسلام

---

(١) ش. أ. جوليان، تاريخ أفريقيا الشمالية.

الاقتصادية والاجتماعية، يرمون مع ذلك، إلى تبيان أن المجتمعات الإسلامية كانت محددة بالدين، أكثر مما كان شأن السكان الأوروبيين. بيد أن أولئك المؤلفين يغفلون أن المسيحية، في العصر الوسيط، قد مارست تأثيراً زمنياً، موازياً أقله، لتأثير الإسلام. ولكن، بما أن الثورة الصناعية، في أوروبا ونتائجها، قد جلبت أضعافاً للعوامل الدينية، فان هذه العوامل احتفظت بأهميتها في البلدان العربية، بناء على تطور اقتصادي واجتماعي ضئيل.

غير أن مثال الزهد والخضوع، الذي يجعلون منه اليوم الميزة الدائمة للإسلام، لم يصبح هاماً إلا في مرحلة متأخرة نسبياً. ولو أن هذا الاتجاه كان موجوداً في الأزمنة الأولى، فإنه لم يكن يلعب سوى دور

متواضع. وبخلاف ذلك، فإن النجاح في الأعمال، والفعالية المولدة الأرباح، كانت ممتدحة بوصفها، فرضاً دينياً حقيقياً. وقد مارس هذا الاتجاه، حتى القرن الحادي عشر، تأثيراً هاماً، ويمكن القول بأن الإسلام، خلال خمسة قرون، كان بشكل ما، منشطاً المبادلات والحياة الاقتصادية. وقد أشار «غيب» (Gibb) إلى التطور المديد الذي حوّل بنى الإسلام الداخلية تدريجاً[1]. فابتداء من المرحلة التي أخذ فيها الانطلاق الاقتصادي يتباطأ، وظهر الانحطاط، أصبح مثال «الزهد»، والقبول القدري، الشكل الراجح للدين. أن أيديولوجيا مجتمع أدركها

---

(١) غيب، شرح التاريخ الإسلامي، دفاتر التاريخ العالمي، ١٩٥٣.

الخدر، لا تستطيع أن تظل ديناميكية، وفي الحد الذي كان فيه الإسلام مشلولاً، قد أصبح شالاً[1].

إن الوضع الذي درسه ابن خلدون، قد استمر عدة قرون: فلقد دام، أساساً، حتى القرن التاسع عشر، وفصل مرحلة الانطلاق ما بين القرن التاسع والقرن الثاني عشر، عن العصر الكولونيالي.

لقد انكفأت مراكش على ذاتها، واحتفظت ببناها القروسطية. فتوصلت إلى الخلاص من السيطرة البرتغالية والإسبانية، بفضل مقاومة قبائلها، وبفضل احتلال أميركا أيضاً الذي حوّل مطامع القوات الإسبانية.

أما بقية أفريقيا الشمالية، فقد وقعت تحت سيطرة الأتراك، الأسياد الأقل خشية من الإقطاعيين المسيحيين. غير أن الأساس من البنى التي وصفها ابن خلدون، فقد ثبت. واستمرت السلالات الحاكمة تتعاقب في مراكش (بنو عواطة، سعديون، علويزن) منحصرة السلطة في السهول بالفعل. أما في المغرب الأوسط والشرقي، فان الوصاية التي مارستها السلطنة العثمانية، حالت دون تعاقب هذه الأدوار السياسية كما في الماضي. لكن البُنى القبلية ثبتت، واستمرت القبائل في التصادم، كان البعض منها يجبر على دفع الضرائب، أو يحاول أن ينسحب، والبعض الآخر كان يفرض سلطته، بفضل مساندة الأتراك، أو رغماً عنهم[2].

---

(١) أنظر كتاب م. رودنسون، إسلام ورأسمالية.

(٢) م. اميريت، بداية القرن الخامس عشر، القبائل ذات الامتياز في الجزائر. سجلات كانون الثاني – شباط ١٩٦٦.

فإذا كان مؤلف ابن خلدون يساعدنا على فهم كيفية تمويل التطورات الكبرى التي بدأت في العصر الوسيط، لتفسح في المجال لمرحلة طويلة من الركود، فإن المقدمة تكشف عن الأسباب التي، في القرن التاسع عشر، جعلت ممكناً الاحتلال الكولونيالي، هذا العامل الحاسم في التخلف. والواقع، أن الاحتلال لا ينتج فقط من قوة الكولونيالة العسكرية، فالبنى التي كانت موجودة في أفريقيا الشمالية منذ عدة قرون، قد مهدت لتعديها بطريقة حاسمة.

إن الاحتلال الفرنسي للجزائر، الذي كان بالغ الصعوبة، كان بالإمكان أن يصبح دون ريب، مستحيلاً، أو أن عبد القادر، وهو على رأس مجموعة عن القبائل، تسانده جمعية دينية، توصل إلى تنسيق عمل سائر قوى البلاد. ولكن عبد القادر، شأنه شان سائر رؤساء الدول المغربية الذين سبقوه، اصطدم في جهده من أجل قيام حكم ممركز، بمعارضة كبار رؤساء القبائل. إن هذا التناقض بين بُنى دولة، وبين بنى قبلية، والذي حلله ابن خلدون، لم يكن يومذاك مجرد نزاع داخلي، كما كان في القرن الرابع عشر، فلقد تمكن الفرنسيون من أن ينتفعوا به. وقد توصلوا بعد مشقة، من التغلب على القوى التي كانت تعارضهم، مساندين ومستخدمين رؤساء القبائل الكبار (خصوصاً القسطنطينيين منهم) الذين تدعمت سلطتهم. فانهارت دولة عبد القادر الفتية، سواء تحت ضربات «الإقطاعيين» الجزائريين، أو تحت هجمة الجيوش الفرنسية.

وفي مراكش، عندما بدأ الإمبرياليون الأوروبيون بالظهور، فإن السلالة العلوية الحاكمة، التي عرفت مرحلة انطلاق ثم سكون، عانت من تأثيرات انحطاط كثيرة الشبه بالتي وصفها ابن خلدون قبل ذلك بخمسة قرون: ففيما كان السكان الجبليون يرفضون دعم الضرائب، كان البلد المخزن يتنازعه مختلف الطامعين. لكن تلك الفتن، الكلاسيكية بشكل ما، كانت جديدة العواقب كل الجد، بسبب دور القوى الأجنبية الكبرى.

لقد تسهل استعمار مراكش كثيراً بالمساندة التي قدمها كبار رؤساء القبائل للجيوش الفرنسية. وقد عرف الإمبرياليون كيف يستفيدون في المغرب، كما في سواها، من المنازعات التي كانت قائمة، قبل مجيئهم، بين السلطة الملكية وبين السلطات القبلية أو النصف إقطاعية.

إن التحليل الذي قام به ابن خلدون للعصبية، وهي البنية الجدلية التي تشكل عواملها المتناقضة والمتشابكة، المساواتية القبلية ودور الرؤساء، ليسمح بأن نفهم على شكل أحسن، الأسباب العميقة التي وضع هؤلاء أنفسهم من أجلها بكثرة، في خدمة الاستعمار. لقد وجد رؤساء القبائل هؤلاء لدى المستعمرين، أخيراً وسيلة إنماء السلطة المحدودة بطريقة حاسمة حينئذ، والتي يمارسونها على السكان، وأصبحوا قادرين على تملك قسم كبير من الأراضي المشتركة، وتحويل أصحابها، المطروحين في قبضة العجز، إلى مؤكرين، أو إلى عمال زراعيين. فاندمجت الأقليات الممتازة في نظام اقتصادي

واجتماعي جديد، أتاح إمكانية ارتفاع الاقتطاعات التي كانت تطبقها على جمهور السكان ارتفاعاً هائلاً.

وهكذا، أصبحت البنى القبلية التي ميزت أفريقيا الشمالية طوال قرون، بشكل أساسي، مفككة ومدمرة نهائياً. إن أقلية ممتازة، ليست أجنبية فحسب، وإنما أهلية أيضاً، ومختلفة جداً عن البورجوازية التي تشكلت ببطء في أوروبا، قد توصلت أخيراً إلى تملك وسائل الإنتاج، التي بقيت أساساً، خلال عدة قرون في أيدي المجموعات القروية أو القبلية. وفي أفريقيا الشمالية، كما في سائر أجزاء ما يسمى اليوم بالعالم الثالث، فسح نظام الديموقراطية العسكرية أو «نمط الإنتاج الآسيوي» في المجال لنظام رأسمالي يختلف بوضوح عن النظام الذي يميز البلدان المتطورة. وفي مقابل ذلك، فان الصراعات الطبقية، في هذه البلدان، التي ظلت خلال قرون عديدة غامضة وجنينية، تقدم اليوم وضوحاً وتطوراً هائلين. إن للتناقضات الداخلية اليوم، بدلاً من أن تجهض كما في السابق، عنفاً في البلدان المتخلفة لا سابق له.

إن التطور التاريخي الذي توقف مدة طويلة، يتحقق من الآن فصاعداً بسرعة بالغة: فالبنى التي وصفها ابن خلدون قد جعلت الاستعمار ممكناً، إلا أن الاستعمار دمرها، ولكن ثمة عواقب مابرحت حية، وهي تختلط بعوامل جديدة. وهذا الاختلاط بين الأسباب الداخلية القديمة، وبين العوامل الراهنة الخارجية المنشأ، هو الذي حدد في القرن العشرين ظهور حالة التخلف.

وأهمية المقدمة الراهنة والشاملة، إنما هي حقاً إيضاح هذه الأسباب العميقة، التي بولغ في تصغيرها. إن الإشارة إلى أهميتها، إنما هي الشرح بوضوح أكثر لدور الاستعمار، والاستعمار الجديد الأساسي العواقب.

إن مؤلف ابن خلدون، المغربي العبقري في القرن الرابع عشر، لا يسجل فقط ظهور الفكر التاريخي العلمي. فالمقدمة تظهر أيضاً بمثابة إسهام أساسي في تاريخ التخلف، وهو الأزمة المأسوية في عصرنا.
